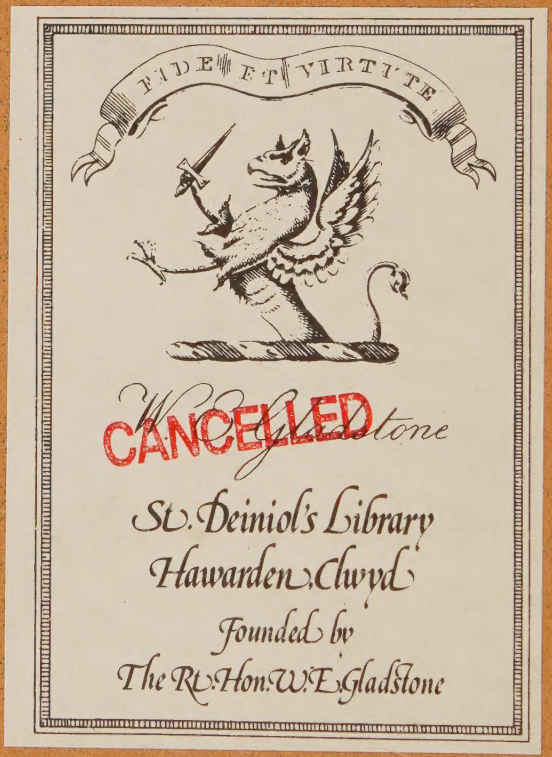

FIDE ET VIRTUTE
CANCELLED
St. Deiniol's Library
Hawarden. Clwyd.
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

A
42
14

B 31
C 3
A
42
14

W. REINOL'S LIBRARY
HAWARDEN

DIE ISRAELITEN
UND IHRE NACHBARSTÄMME

ALTTESTAMENTLICHE UNTERSUCHUNGEN

VON

EDUARD MEYER

MIT BEITRÄGEN VON BERNHARD LUTHER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

11.0.16
18.70

Jews (Ethnology)

DIE ISRAELITEN
UND IHRE NACHBARSTÄMME

ALTTESTAMENTLICHE UNTERSUCHUNGEN

VON

EDUARD MEYER

MIT BEITRÄGEN VON BERNHARD LUTHER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1906

42
14

CANCELLED
LIBRARY,
HAWAII

39142

Theodor Nöldeke

zum siebzigsten Geburtstage

den 2. März 1906

verehrungsvoll zugeeignet

39142

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dieisraelitenund0000edua

Vorwort.

Wer einmal ernsthaft im Alten Testament gearbeitet hat, der kennt den Reiz dieser Untersuchungen, die den Forscher nicht wieder loslassen; und der weifs auch, wie viele Probleme hier, trotz aller darauf verwendeten Arbeit, noch immer der Lösung harren. So bin ich zu den Untersuchungen, welche in dem vorliegenden Band zusammengefafst sind, immer von neuem zurückgekehrt, wenn meine sonstigen Arbeiten mir die Mufse gewährten. Den Anstofs, sie zum Abschlufs zu bringen, hat die Neugestaltung des ersten Bandes meiner Geschichte des Altertums gegeben, welche überall die umfassendsten Vorarbeiten erfordert und seit mehr als drei Jahren meine ganze, nur zu spärlich bemessene Arbeitszeit in Anspruch nimmt, ohne dafs ich das Ende schon absehen könnte.

Inzwischen hatte, von mir angeregt, Bernhard Luther die Überlieferung über die israelitischen Stämme zu untersuchen begonnen. Von seiner Arbeit ist der erste Teil in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. XXI, 1901, S. 1 ff. veröffentlicht. Die Hoffnung, dafs er die Untersuchung werde fortsetzen können, hat sich nicht erfüllt; sein Beruf — er ist jetzt Oberlehrer in Haspe in Westfalen — hat ihn anderen Aufgaben zugeführt. Was er bereits ausgearbeitet hatte, hat er mir zur Verfügung gestellt; und darunter befanden sich mehrere so wertvolle und ergebnisreiche Aufsätze, die mir selbst die reichste Anregung geboten haben, dafs ich ihm vorschlug, dieselben im Rahmen meiner Untersuchungen zu veröffentlichen. Er hat sie dann mehrfach ergänzt und erweitert und aufserdem noch den wichtigen Aufsatz geliefert, der den Schlufs dieses Bandes bildet. Auch sonst verdanke ich ihm manche wertvolle Bemerkung. Natürlich haben wir, soweit das brieflich möglich

war, alle einschlägigen Fragen eifrig diskutiert und die unvermeidlichen Differenzen unserer Anschauungen auszugleichen versucht; wo eine Einigung nicht zu erreichen war, haben wir uns indessen nicht gescheut, sie bestehen zu lassen. Jeder Autor trägt für seinen Anteil allein die Verantwortung; dem Leser wird es nur willkommen sein, wenn er gelegentlich in die Diskussion eingeführt und ihm verschiedene Auffassungen vorgetragen werden, zwischen denen die Entscheidung ihm selbst überlassen bleibt.

Auch in meinen eigenen Aufsätzen sind, infolge ihrer sukzessiven Entstehung [1]), gelegentlich Unebenheiten und Widersprüche stehen geblieben, die ich zu spät bemerkt habe. Ich mufs deshalb um freundliche Nachsicht bitten; was mir der Art aufgefallen ist, ist in den Nachträgen berichtigt.

Wenn in Luthers Aufsätzen die literargeschichtlichen Probleme und die Erfassung der Eigenart der Schriftsteller im Vordergrund stehen, so sind für mich die quellenkritischen Untersuchungen, so breiten Raum sie einnehmen, doch immer nur Mittel zum Zweck gewesen. Dadurch sind mehrere der angedeuteten Differenzen hervorgerufen; und ich gebe ohne weiteres zu, dafs Luther z. B. beim Jahwisten die literarische Persönlichkeit schärfer gefafst hat, während ich nicht immer geschieden habe, was echter Jahwist (J^1) ist, was lediglich eine alte Überlieferung, die aber zu seinen Tendenzen nicht stimmt.

Es wäre mit grofser Freude zu begrüfsen, wenn der Quellenkritik durch metrische Untersuchungen, wie sie Sievers [2]) ausgeführt hat, ein neues, völlig selbständiges Hilfsmittel erschlossen würde. Ich habe über Metrik kein eigenes Urteil und werde mich in solchen Fragen immer rein rezeptiv verhalten müssen; aber den Eindruck, dafs den erzählenden Abschnitten des Hexateuchs metrisch abgefafste Texte zu Grunde liegen, habe ich allerdings vielfach gehabt. Dagegen vermag ich den Ergebnissen, die Sievers für die Genesis gewonnen hat, trotz vieler sehr scharfsinniger und die Analyse fördernder Einzelbemerkungen doch in

[1]) Den ersten Aufsatz habe ich vor mehr als zwei Jahren niedergeschrieben; einen kurzen Überblick seiner Ergebnisse habe ich in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie vom 22. Juni 1905, S. 640 ff. veröffentlicht.

[2]) Metrische Studien I. II, Abhandlungen der sächs. Ges. d. W. XXI. XXIII 1901. 1904.

ihrer Gesamtheit um so weniger zuzustimmen, je länger ich mich mit ihnen beschäftigt habe. Die selbständigen „Unterfäden", in die er J, E und P zerlegt und die alle in verschiedenen Metren abgefafst sein sollen, können unmöglich als selbständige Werke existiert haben, da sie eben absolut keine literarischen Einheiten sind, sondern im besten Falle verschiedene Schichtungen innerhalb desselben Werks. Dafs aber Interpolatoren und Redaktoren in einen metrischen Text ihre eigenen Zusätze in einem ganz anderen Metrum eingefügt haben sollten (etwa wie wenn im Homer inmitten der auseinandergerissenen Stücke von Hexametern jambische Stücke ständen), scheint mir vollkommen undenkbar: sondern entweder haben diese Späteren den alten Text als Prosa gelesen und ihre Zusätze in Prosa gemacht — dann ist aber der Nachweis des Metrums überhaupt noch nicht geführt, da ja Sievers eben diese Prosastücke als Verse liest —, oder aber die metrische Analyse ist noch nicht ans Ziel gelangt und die Verse sind wenigstens in vielen Fällen falsch rekonstruiert. Ich halte das letztere für das Wahrscheinlichere und möchte glauben, dafs Sievers allerdings auf dem richtigen Wege ist, dafs wir aber noch in den ersten Anfängen stehen. Dafs es dagegen neben rhythmisierten Erzählungen in volkstümlicher Form auch echte Prosa gegeben hat, und dafs die israelitische Prosaliteratur weit älter ist als J und E, scheint mir eine völlig unbestreitbare Tatsache. Die Reste der alten Geschichtswerke im Richter- und Samuelbuch können immer nur Prosa gewesen sein; sonst müfsten sie ein ganz anderes Gepräge haben und wären eben keine wirklichen Geschichtswerke, was sie doch nun einmal unzweifelhaft sind. Sollte es daher gelingen, auch diese Stücke ebensogut in Metren umzusetzen wie die Erzählungen der Genesis, so wäre damit meines Erachtens allerdings erwiesen, dafs Sievers' Hypothese falsch ist und dafs der anapästische Rhythmus, der der hebräischen Sprache eignet, uns den trügerischen Schein eines wirklichen Metrums und echter Verse vorgespiegelt hat. Somit erscheint für einen Laien, wie ich es bin, allen metrischen Fragen gegenüber einstweilen die vollste Zurückhaltung dringend geboten.

Wenn ich mich bemüht habe, tiefer in die geschichtliche Entwickelung und in die Überlieferungen des israelitisch-jüdischen Volkes einzudringen und zu erkennen, auf welchem Wege sich aus den gleichartigen Verhältnissen der zahlreichen Stämme

Südsyriens seine individuelle Eigenart und die Grundlagen seiner weltgeschichtlichen Stellung herausgebildet haben, so hat mich daneben das Streben geleitet, durch Aufhellung seiner inneren Organisation und der damit aufs engste zusammenhängenden Volksreligion und Mythologie zugleich Licht zu gewinnen für die Erforschung der ältesten Zustände sowohl der übrigen Völker des Orients wie vor allem der Stämme Griechenlands und Italiens. Jede Erkenntnis, die auf dem einen Gebiet gewonnen wird, strahlt neues Licht auf die anderen aus. An der bei solchen Untersuchungen gebotenen Vorsicht hoffe ich es nicht haben fehlen zu lassen, und in der Regel habe ich mich daher auf kurze Andeutungen beschränkt; dafs aber in der Erforschung des Altertums nur eine vergleichende, universalhistorische Betrachtung weiter führen kann, dafs die künstliche Isolierung der einzelnen Forschungsgebiete überwunden werden mufs, ist zweifellos. In vielleicht noch höherem Grade gilt das von den folgenden Jahrhunderten, dem Zeitalter der Prophetie, das an dieser Stelle nur gelegentlich gestreift werden durfte: die griechische und die israelitische Forschung müssen sich gegenseitig befruchten, und für die grofsen Probleme, welche die Entwickelung Irans stellt, ist bei dem traurigen Zustand unserer Überlieferung vollends nur von hier aus eine Lösung zu erhoffen.

Eine Ergänzung der hier vorgelegten Untersuchungen würde eine gleichartige Behandlung der Phöniker bilden, des einzigen Volksstammes Syriens, von dem wir aufserdem noch wenigstens einige genauere Kunde besitzen. Ich hoffe demnächst die Zeit zu finden, die Abhandlung, welche ich vor neun Jahren darüber geschrieben habe und welche im Auszug in der Encyclopaedia Biblica erschienen ist, in vervollständigter Gestalt veröffentlichen zu können.

Ich erwarte den Vorwurf, dafs ich die moderne Literatur nicht immer genügend berücksichtigt, vielleicht auch sonst manche wichtige Notiz übersehen habe. Zur Entschuldigung mufs ich darauf verweisen, dafs in Berlin nicht nur die Arbeitszeit durch die grofsen Dimensionen der Stadt und die gewaltig sich häufenden Berufsgeschäfte aufs äufserste beschränkt ist, sondern dafs hier überdies dem Gelehrten eine Einrichtung vollständig fehlt, die ihm an jeder anderen Universität zur Verfügung steht: eine Bibliothek, die für die Bedürfnisse der wissenschaftlichen Arbeit

eingerichtet ist und in ihrer Befriedigung ihre Hauptaufgabe sieht. Soweit mir nicht die vortrefflichen Bibliotheken der Königlichen Museen und des Instituts für Altertumskunde Hilfe gewährten (und das konnte bei dem Gegenstande dieses Buchs nur in sehr geringem Umfang der Fall sein), war ich eben fast ausschliefslich auf meine eigene Bibliothek und auf die gelegentliche Aushilfe von Freunden angewiesen.

Grofs-Lichterfelde, im März 1906.

Eduard Meyer.

Inhalt.

Seite

Die Mosesagen und die Lewiten . . . . . 1—103
Die Offenbarung im Dornbusch und am Gottesberg und das Fest in der Wüste 3
Der Auszug aus Ägypten und die Katastrophe am Schilfmeer . . . 19
Joseph in Ägypten. Die Plagen 24
Die Tötung der Erstgeburt und das Wesen des Wüstenfestes . . . 32
Die Bedrückung der Israeliten und die Jugendgeschichte Moses . . 41
Ursprüngliche Gestalt und Inhalt der Sagen von Moses Kindheit und vom Auszug der Israeliten aus Ägypten 46
Mose in Meriba (Qadeš). Die Kämpfe Moses und Jakobs mit Jahwe 51
Qadeš und der Sinai. Die älteste Gestalt des Wüstenzuges und der Gesetzgebung. Jahwe als vulkanischer Feuergott 60
Mose als Ahn der Priester. Die Erzählungen von der Eroberung Palästinas. Der geschichtliche Stamm Lewi in Qadeš 72
Lewiten und Priester. Die Religion der Nomaden und der Israeliten 82
Moses Verwandtschaft. Jethro und Qain. Aharon und Mirjam . . 89
Priester und Richter 95
Anhang: Mara und Elîm 100

Die Persönlichkeit des Jahwisten, von Bernhard Luther 105—173
Die Persönlichkeit des Jahwisten 107
I. Der Jahwist und die Tradition 108
1. Die Vätersagen 109
Der Gottesname in den Vätersagen 113
2. Die Mosesagen 114
a) Mose 116
b) Moses Eltern 118
c) Die Ältesten 120
d) Jahwe 121
e) Die Plagen 122
II. Der Jahwist und die Anschauungen seiner Zeit 127
a) Die Erstgeburt 127
b) Ackerbau und Nomadentum 129
III. Kombination der beiden Sagenkreise. Die Josephgeschichte . 141
1. Der Stil der Josephgeschichte 142
2. Verhältnis zur jahwistischen Genealogie 144

Seite

3. Verhältnis zu den Anschauungen des Jahwisten . . . 144
4. Die Elemente der Josephgeschichte 145
a) Stammesgeschichtliches 146
b) Mythisches 146
c) Literarisches 150
IV. Der Stil des Jahwisten 154
V. J^1 und J^2 155
VI. Rückblick 163
Anhang: Davids Passahopfer 170

Die Novelle von Juda und Tamar und andere israelitische Novellen, von Bernhard Luther . . . . . 175—206
Juda und Tamar. Die Qedeschen 177
Das Eindringen der Novelle in die Davidliteratur. Geschichtliche Erzählungen und Anekdoten 181
Novellen und Erzählungen mit novellistischer Technik 189
Abschluſs der Analyse der Tamarerzählung 200

Die Israeliten und ihre Nachbarstämme . . . . . 207—561

I. Israelitische Mythologie und Genealogie. Die Herkunft der Israeliten . . . . . 209—298
Kosmogonie und Mythus und ihr Verhältnis zu Jahwe 209
Traditionen der Südstämme in der Urgeschichte. Sem, Japhet und Kana'an 217
Die Invasion Palästinas und die genealogische Geschichtsüberlieferung 222
Die Aramäer und die Herkunft der Israeliten 235
Wesen und Ursprung der Patriarchen 249
Isaak 253
Abram und Saraj 259
Jakob und Esau 271
Joseph 287
Gottesnamen und Stammnamen 293

II. Die Südstämme . . . . . 299—471
Die Quellen 299
Beduinen, Halbnomaden und Bauern 301
Allgemeines. Die Namen. Angeblicher Totemismus 306
Moab und die 'Ammoniter 311
Die Söhne Qeṭûras. Midian, Dedan und das Ostland 312
Isma'el 322
Gen. 36. Edomiter und Choriter. Die ältere Bevölkerung Palästinas 328
Die choritischen Stämme 338
Die Stämme der Edomiter 345
Das Ende des edomitischen Reichs 355
Anhang: Der Bericht der Septuaginta über Jerobeam 363
Die Könige von Edom. Bile'am 370
Die hebräischen Sagen über Edom 386
'Amaleq und Qain 389
Kaleb und Jerachme'el 400

Seite

Simeon und Lewi. — Die Sichemsage 409
Juda. Die Geschlechtsorganisation 428
Gesamtergebnis. Juda und die Edomiter 442
Die Beziehungen zu Ägypten. Mose und Pinchas. Der Stoff der Prophetie 446
Beilage: Die angeblichen Länder Muṣri und Melucha in Arabien, und das angebliche Land Suri 455

III. Die Israeliten . . . . . 472—561
Israelitische Sagen und Kulte 472
Die geschichtlichen Quellen 478
Das Deboralied 487
Organisation der Stämme. Die Tausendschaften 498
Die israelitischen Stämme 506
Die Josephstämme 510
Dan. Die Simsonsagen 524
Die Stämme des Ostjordanlandes. Jephtach 530
Die Nordstämme 535
Die Heiligtümer und der Kultus von Sichem. Der Bundesgott und die Bundesschließung. Von B. Luther und Ed. Meyer . . . 542

Nachträge und Berichtigungen.

S. 13 Zl. 4 v. u. ist Reg. I 11, 23 nachzutragen, vgl. S. 358 f.

S. 20 Anm. 3: zu Šališ vergleiche die S. 502 Anm. 1 angeführte Abhandlung Haupts.

S. 24 Zl. 14 l. Fünfzigerschaften, vgl. S. 501 Anm. 1.

S. 91 Zl. 21 l. Num. 10, 29 ff.

S. 97 hätte für die 70 Ältesten auch auf Ezech. 8, 11 (vgl. S. 503) „70 Mann von den Ältesten des Hauses Israel" mit Ja'azanjahu an der Spitze, die im Tempel von Jerusalem räuchern, verwiesen werden sollen; 70 ist hier offenbar als runde Zahl gebraucht. — Ebenda Anm. 1 hätte erwähnt werden müssen, dafs „Jerusalems Oberhäupter (ראשיה)" Micha 3, 11, die Recht für Geschenke sprechen, wie die *δωροφάγοι βασιλῆες* Hesiods, in v. 1 und 9 als „Oberhäupter ראשים des Hauses Jakob und Richter קצינים des Hauses Israel" bezeichnet werden, wie Jephtach Jud. 11, 6. 11, vgl. S. 500 Anm. 3.

S. 133 Zl. 2 ist hinter Chron. I 4, 12: LXX ausgefallen.

S. 142 Zl. 20 l. Gen. 32, 11.

S. 161 Zl. 5 und 8 l. Gen. c. 32. 33.

Zu S. 166 Anm. 1 über die Riesen vgl. S. 477 Anm. 2.

S. 203 Zl. 6 ist die Angabe über die Lage von Kezîb nach S. 434 Anm. 2 zu berichtigen.

S. 214 f.: Über die Lade vgl. jetzt die tüchtige Arbeit von M. Dibelius, die Lade Jahwes 1906 (Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und NT. Heft 7), der gegenüber ich indessen daran festhalten mufs, dafs sie ursprünglich ein Kasten war und erst sekundär als Thronsitz aufgefafst ist. Zu S. 89 seiner Abhandlung möchte ich bemerken, dafs ich die Angabe „bei der ägyptischen Feier kommt es nicht darauf an, dafs die Gottheit in einem Kasten verborgen, sondern vielmehr darauf, dafs sie enthüllt und dem Volke gezeigt wird" nicht für durchweg richtig halte. Die ägyptischen Darstellungen zeigen sehr oft einen reich geschmückten, aber verhüllten und geschlossenen Naos, in dem sich das Gottesbild (oder sonst ein heiliger Gegenstand?) befindet, ohne dafs es sichtbar würde oder dafs von einer Enthüllung die Rede wäre. Unter den von Psellos bewahrten, auf Schriftsteller der älteren Kaiserzeit zurückgehenden Notizen über die ägyptische Religion, die Sathas im Bull. de corr. hellen. I veröffentlicht hat, findet sich p. 130 die sehr richtige Angabe: *σοφία δὲ Αἰγυπτίων*

τὸ πάντα λέγειν συμβολικῶς τά τε τῶν θεῶν εἴδη ἐν κιβωτίοις ἀποκρύπτειν.

S. 233 Zl. 23 und S. 289 Zl. 24 hätte erwähnt werden sollen, daſs Ephraim und Manasse auch an der späten Stelle (vgl. S. 544) Deut. 27, 12 als Joseph zusammengefaſst werden.

S. 245 Zl. 15 l. J und E.

S. 249 Anm. 2 Zl. 3 l. Altor. Forsch. II 253 ff.

S. 266 Anm. 4: SPIEGELBERG hat seine Bemerkung über „das Feld Abrams“ inzwischen in seinen Ägyptologischen Randglossen zum AT. 1904 S. 14 veröffentlicht.

S. 267: Dusares findet sich jetzt auch in dem griechischen Text einer von WIEGAND und MORDTMANN Ber. Berl. Ak. 1906, 260 f. veröffentlichten nabatäisch-griechischen Weihinschrift aus Milet, die ein Bruder des Nabatäerkönigs Obodas ἀνέθηκεν Διὶ Δου[σάρει].

S. 282: Den Hyksosnamen J'qbhr will jetzt auch SETHE Gött. Gel. Anz. 1904, 938 Ja'qob-el lesen, was mir nach wie vor recht unwahrscheinlich ist. Einen sicheren Beleg für äg. hr = אל kenne ich nicht, und ein semitischer Eigenname 'Anat-el scheint mir kaum möglich, mag man nun 'Anat als Göttin oder eventuell als ein (unbekanntes) Appellativum fassen. Für die Zusammensetzung eines semitischen Gottesnamens mit einem ägyptischen Adjektiv, die m. E. in Ja'qob-her und 'Anat-her vorliegt, verweist mich SPIEGELBERG auf die gleichartigen Personennamen 'aper-ba'al [auch bei STEINDORFF Ägypt. Ztschr. 38, 17], 'aper-'el, 'aper-dgal, die er Z. Assyr. XIII 49 zusammengestellt hat, d. i. „Ba'al“, „El (geschr. 'air)“, „Dgal (geschr. dgair)“ ist „ausgerüstet“ (mit Schmuck u. ä. versehen).

S. 293: Einen weiteren Beleg für Jšp-el aus einer Ortsliste (geschr. Jšpi'ar) gibt SPIEGELBERG Ägyptol. Randglossen zum AT. S. 13.

S. 312 Anm. 1 ist der angebliche Sarg des 'Og nach S. 477 Anm. 1 durch sein „Bett“ zu ersetzen.

S. 317 Zl. 16 l. Jahdai für Jachdai.

S. 329 Zl. 2: Auch das Gebiet Naphtalis wird im Deboralied v. 18 als שדה bezeichnet.

S. 331 hätte auch Jos. 11, 19 erwähnt werden müssen, wo „der Chiwwiter, der in Gib'on sitzt“, späte Interpolation ist, vgl. S. 418 Anm. 2.

S. 337 Anm. 1: Daſs der kalibbitische Geschlechtsname חור = אשחור von dem Namen des ägyptischen Gottes Horus abgeleitet sei (der allerdings ebenso geschrieben wird), wie NÖLDEKE Encycl. Bibl. 3304 annimmt, scheint mir wenig wahrscheinlich; die Beziehung auf die Choriter liegt doch viel näher. Auch der jüdische Name Paschûr, so fremdartig er aussieht, läſst sich doch aus dem Ägyptischen nicht sicher erklären. Für ganz unmöglich halte ich SPIEGELBERGS Deutung des Philisternamens פיכל Gen. 21, 22. 32; 26, 26 als ägypt. pa-Chori „der Choriter“, mit כ = ch (Orientalistische Litztg. 1906, 109).

S. 406 hätte erwähnt werden müssen, daſs Šešan im Stammbaum Jerachm'els Chron. I 2, 31. 34 f. von dem Namen des Riesen Šešai in Chebron (S. 264, 3) abgeleitet ist.

S. 413 Zl. 8 v. u. ist die Bemerkung über Ba'al-brît zu streichen, vgl. S. 558 Zl. 3.

S. 452 Anm. 1: inzwischen hat WILCKEN im Hermes Bd. 40, 544 ff. die Prophezeiung des Töpfers von neuem behandelt und den Text wesentlich verbessert; auch er hebt im Gegensatz zu REITZENSTEIN den allgemeinen Zusammenhang der ägyptischen Traditionen hervor, in den dies Stück gehört. Zugleich weist er mit Recht darauf hin, dafs auch in Herodots Erzählung von den Pyramidenerbauern und dem Unheil, das nach dem Orakel von Buto durch sie über Ägypten kommen soll (II 133), dasselbe Schema zu Grunde liegt.

S. 483 Zl. 12 l. Wolfskelter statt -keller.

Die Mosesagen und die Lewiten.

Die Offenbarung im Dornbusch und am Gottesberg und das Fest in der Wüste.

Der Quellenscheidung in Exod. cp. 3 und 4 ist man lange Zeit mit merkwürdiger Scheu aus dem Wege gegangen, obwohl schon der Wechsel der durchweg unverändert erhaltenen Gottesnamen eine so sichere Grundlage gibt, wie nur irgendwo im Pentateuch. Jetzt ist sie von Baentsch[1]) fast überall richtig durchgeführt. Es sind zwei Berichte miteinander verbunden, die zwar inhaltlich verwandt sind, aber an ganz verschiedenen Lokalitäten spielen. Nach E 3, 1 „war Mose Hirt im Dienste seines Schwiegervaters Jethro, und trieb einmal seine Herde über die Wüste hinaus zum Gottesberge Choreb. (4 b) Da rief Elohim ihn an[2]) und sprach: Mose Mose! und er antwortete: da bin ich. (v. 6) Er sprach: ich bin der Gott Deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Da verhüllte Mose sein Antlitz; denn er fürchtete sich Elohim anzuschauen". Eine direkte Angabe über Jethro's Wohnsitz fehlt, denn „Priester von Midian" in v. 1 ist aus J interpoliert; aber da bei E der Choreb zweifellos der Hauptberg des grofsen Gebirgsstocks im Süden der Sinaihalbinsel ist, mufs er im Norden derselben, d. h. in der Wüste et-Tîh gesucht werden. Bei J dagegen ist vom Gottesberge mit keinem Worte die Rede; seine Erzählung beginnt, wie in der Abrahamsgeschichte Gen. 12, 7, mit den Worten (v. 2) „und

---

[1]) Exodus-Leviticus (in Nowacks Handkommentar zum Alten Testament), 1900; wo Holzinger in seiner gleichzeitig erschienenen Analyse (Exodus, in Marti's Kurzem Handkommentar) von ihm abweicht, scheint mir Baentsch meist Recht zu haben.

[2]) מתוך הסנה ist harmonisierender Zusatz; er stand wahrscheinlich bei J hinter ויאמר zu Anfang von v. 5.

Jahwe[1]) erschien ihm in einer Feuerflamme inmitten des Dornbusches". Wo dieser Dornbusch sich befindet, ist nicht gesagt; der Artikel zeigt aber, dafs er als allbekannt vorausgesezt wird. In der uns erhaltenen Literatur kommt er nur noch in dem alten Liede Deut. 33, 16 vor, wo Jahwe שֹׁכְנִי סְנֶה „der Bewohner des Dornbusches" heifst. Wir haben es also mit einem alten, später verschollenen Volksglauben zu tun, wonach Jahwe in einem solchen von einer Wawerlohe umgebenen Busch seinen eigentlichen und ständigen Wohnsitz hat. Der Name des Busches סְנֶה[2]) — das Wort kommt sonst nicht vor — enthält deutlich eine Anspielung auf den סיני Sinai, der nach der älteren Anschauung nicht auf der Halbinsel lag, die wir nach ihm benennen, sondern in Midian (s. u.), d. h. eben da wo Mose nach der vorhergehenden, aus J stammenden Erzählung 2, 15 b – 22 sich aufhält, im eigentlichen Arabien, jenseits des Golfs von Aila. Die weitere Erzählung verläuft mit der Anschaulichkeit, die für den Jahwisten charakteristisch ist. Der Leser oder vielmehr Hörer weifs natürlich sofort, sowie „der Dornbusch" genannt wird, worum es sich handelt; aber Mose ahnt nichts davon. Er will das merkwürdige Naturwunder, „das grofse Phänomen", dafs ein Busch in Flammen steht und doch nicht verbrennt, genauer untersuchen und tritt näher (v. 2. 3). „Als aber Jahwe sah, dafs er herantrat um zu sehen, sprach er ‹aus der Mitte des Dornbusches›[3]): Komm nicht näher hier heran! zieh Deine Schuhe von deinen Füfsen, denn die Stätte, auf der Du stehst, ist heiliger Boden" (v. 4 a. 5).[4])

An die Gottesoffenbarung schliefst in beiden Quellen die Verkündung, dafs die Gottheit ihr Volk aus der Not erretten will, und die Entsendung Moses an den Herrscher Ägyptens. Bei J (v. 7. 8.[5]) 16 ff., mit mehreren Interpolationen; cp. 4, 1—12)

[1]) Im Text מלאך יהוה.

[2]) LXX *βάτος*; sonst heifst der Dornstrauch immer אטד *ῥάμνος*.

[3]) s. S. 3, A. 2.

[4]) Die letzten Worte sind wörtlich wiederholt in dem abgerissenen Fragment Jos. 5, 15, wo der „Oberste des Heeres Jahwes" dem Josua bei Jericho erscheint. Diese Notiz stammt schwerlich aus E.

[5]) v. 8 lautet in unserem Text: „und ich bin herabgestiegen (nämlich vom Himmel, וָאֵרֵד LXX *καὶ κατέβην*) um das Volk aus der Hand Ägyptens zu retten" usw. Das ist kaum erträglich. Man erwartet: „und ich will hinabgehen (nämlich nach Ägypten) um es zu retten", also וְאֵרֵד (oder וירדתי). Jahwe ist ja in der Tat nachher selbst in Ägypten anwesend.

erhält Mose den Befehl: „Geh, versammle die Altesten Israels, und sprich zu ihnen: Jahwe der Gott eurer Väter ist mir erschienen und hat gesagt: ich habe mein Augenmerk auf Euch gerichtet und auf das was Euch in Ägypten angetan wird, und ich will Euch aus der Not Ägyptens in das Land des Kanaanäers führen. Sie werden auf deine Stimme hören; dann sollst Du mit den Ältesten Israels zum König Ägyptens gehen und ihr sollt zu ihm sprechen: [Jahwe][1]) der Gott der Hebräer ist uns begegnet; und nun wollen wir einen Weg von drei Tagen in die Wüste gehen, um unserem Gotte Jahwe zu opfern". Mose hat Zweifel, ob sie wirklich auf ihn hören werden; da verwandelt Jahwe seinen Stab in eine Schlange und bedeckt seine Hand mit Aussatz, und gibt ihm den Auftrag diese Zeichen zu wiederholen. Als Mose den gefährlichen Auftrag dennoch ablehnen will unter dem Vorwande, er sei kein Redner, schlägt Jahwe den Zweifel nieder: „Wer hat dem Menschen einen Mund gegeben, oder wer macht ihn stumm oder taub oder sehend oder blind? Bin doch ichs, Jahwe. Geh also, und ich werde mit deinem Munde sein und dich unterweisen, was du sagen sollst".[2])

Auch bei E (3, 9—14) hat Mose, als Elohim ihm seine Aufträge gegeben hat, zunächst Bedenken: „wer bin ich, dafs ich zum Pharao gehen und Israel aus Ägypten führen soll?" Elohim antwortet: „ich werde mit Dir sein. Dies sei Dir das Zeichen, dafs ich Dich entsandt habe: wenn Du das Volk aus Ägypten

[1]) In der Ausführung des Auftrags 5, 3, wo genau dieselben Worte gebraucht werden, fehlt der Gottesname mit Recht. Der König von Ägypten weifs weder von Israel noch von Jahwe, er kennt nur ein Volk der Hebräer, die selbstverständlich auch irgend einen Nationalgott haben. Daher ist es allein korrekt, dafs die Führer des Volks in den ersten Worten, die sie an ihn richten, den Gottesnamen nicht gebrauchen, ebenso natürlich aber, dafs sie ihn verwenden, wenn sie hinzufügen, dafs sie ihrem Gotte Jahwe opfern wollen. In solchen Dingen ist der Jahwist immer sehr fein und völlig natürlich und korrekt. Das hat auch E empfunden, aber zu einem weiteren Trumpf benutzt: bei ihm redet Mose 6, 1 zum Pharao allerdings von Jahwe und Israel, aber der Pharao antwortet von seinem Standpunkt aus ganz richtig v. 2: „Wer ist Jahwe, dafs ich auf seine Stimme hören und Israel entlassen sollte? Ich kenne den Jahwe nicht, und so werde ich auch Israel nicht entlassen".

[2]) Es ist ganz unerträglich, dafs, wie die meisten Kritiker meinen, Mose jetzt noch einmal abgelehnt haben soll: „Bitte schicke irgend einen andern. Da entbrannte Jahwes Zorn gegen Mose". Diese Worte (v. 13. 14a) können dem ursprünglichen Text von J unmöglich angehören, sondern sind die Einleitung zu der nun folgenden Aharongeschichte; s. u. S. 14.

geführt hast, sollt Ihr Elohim auf diesem Berge dienen". Jetzt fragt Mose nach dem Eigennamen Gottes; dieser aber gibt die berühmte Antwort: „ich bin der ich bin; so sollst Du den Israeliten sagen: Bin hat mich zu Euch gesandt". Aus Ehjeh „Bin" ist dann, so ist die Meinung, durch geringe Entstellung Jahweh geworden — eine Etymologie, die ebenso ernst gemeint und ebenso indiskutabel ist, wie nur irgend eine der zahlreichen in der Genesis. Der Sinn der Antwort ist, dafs Gott, indem er scheinbar seinen Namen nennt, tatsächlich der Frage ausweicht[1]) und zugleich seine volkstümliche Benennung Jahwe des Eigennamencharakters entkleidet und in eine Aussage umwandelt, die lediglich die Tatsache seiner Existenz enthält. Zu grunde liegt natürlich der uralte Glaube an die Zauberkraft des geheimnisvollen Namens der Gottheit (vgl. u.); aber hier ist er bereits dahin gewandt, dafs die Gottheit zwar eine scharf individuelle Persönlichkeit ist, dafs aber ihr Wesen nicht, wie das eines Menschen, in einem Eigennamen erfafst werden kann, sondern dafs das einzige, was von ihr ausgesagt werden kann, die Tatsache ihrer Existenz ist: ich bin.

In dieser Auffassung zeigt sich der gewaltige Fortschritt des religiösen Denkens, der, gegenüber den naiveren und eben darum viel natürlicheren und poetisch weit höher stehenden Erzählungen des Jahwisten, dem Werk des Elohisten die Signatur gibt. Aber auch sonst tritt dieser Unterschied in diesen Kapiteln überall hervor. Voraussetzung ist bei beiden, dafs die Gottheit an einer bestimmten Stätte ihre eigentliche Wohnung hat und sich hier, wie in so vielen Sagen der Genesis, dem offenbart, der sich zufällig ihr naht. Bei J ist das noch völlig naiv gedacht: so mächtig die Gottheit, die den Menschen und seine Sinneswerkzeuge geschaffen hat (4, 11), sich in der Welt erweist, so ist sie doch an diese Stätte gebannt; erst dadurch, dafs der Fremde den geweihten Boden betritt, merkt Jahwe, dafs er naht, und die Verkündung der Heiligkeit des Ortes und der dafür vorgeschriebenen Kultussitte, des Ausziehens der Schuhe, bildet den eigentlichen Inhalt der Offenbarung. Daran schliefst sich erst sekundär die das Volk betreffende Verkündung. Gerade umgekehrt ist bei E die Lokalität accessorisch. Nicht dafs die Gottheit hier wohnt, sondern dafs sie der Gott Israels und seiner

[1]) Ähnlich in der Geschichte vom Jakobskampf, s. u.

Ahnen ist und dafs sie ihr Volk erretten will, bildet hier den Inhalt der Erzählung, eine Offenbarung, die ebensogut auch an anderer Stätte erfolgt sein könnte. Daher ist hier auch von irgend welchem Ritual nicht die Rede; Mose verhält sich, wie ein jeder, der fürchten mufs, durch das Schauen der Gottheit den Tod zu finden (vgl. Gen. 32, 31 E).[1] Die ursprüngliche Bedeutung des Gottesberges klingt nur noch darin nach, dafs Elohim hier, an seiner eigentlichen Wohnstätte, soviel von seinem Wesen enthüllt, wie er überhaupt dem Menschen offenbaren kann, und dafs verkündet wird, dafs das Volk nach dem Auszug zum Gottesberge kommen wird, um hier Elohim zu opfern. Diese Verkündung soll zugleich als nachträgliches Beglaubigungszeichen für Mose dienen (v. 12).

Diese seltsame Fassung des Auftrags als eines „Zeichens" (אות) ist nur dadurch zu erklären, dafs bei J Mose echte Wunderzeichen zur Beglaubigung erhält.[2] E hat derartige Zeichen offenbar an dieser Stelle, unmittelbar neben der heiligsten Gottesoffenbarung, nicht geben wollen; denn diese erfordert unbedingten Glauben und nicht Wunder. Von einem Zweifel, dafs die Israeliten dem Mose Glauben schenken werden, ist bei E 3, 11 ff. keine Rede. Dagegen hat er aus J den Gedanken übernommen, dafs Mose vor dem ihm gewordenen Auftrag zurückschreckt und sich nicht für befähigt hält vor den Pharao zu treten; dafür, dafs er ans Werk geht, bedarf er allerdings einer Bekräftigung: die erhält er in der Verheifsung, dafs er sein Volk zum Gottesberge führen soll. Dafs E das ein „Zeichen" nennt, ist nur durch seine Abhängigkeit von J verständlich; aber es ist ein Zeichen nicht etwa für Israel oder gar für den Pharao, sondern ausschliefslich für Mose (וזה לך האות), dessen Vertrauen durch diese Aussicht gestärkt werden soll.

Auch die Ankündigung dieses Festes am Gottesberge hat

---

[1]) Bei J dagegen wird wiederholt ausdrücklich betont, dafs Jahwe „sich von Mose hat sehen lassen" (3, 2. 16. 4, 1. 5), so gut wie er Adam oder Abraham leibhaftig erschienen ist.

[2]) Ich wage nicht zu entscheiden, ob 4, 5 und 4, 8. 9, wo inmitten der Wundererzählungen unvermittelt zwei direkte Reden Jahwes stehen, in denen er die Wunder für Beglaubigungszeichen erklärt, die Mose vor den Ältesten wiederholen soll, zum ursprünglichen Bestande von J gehören und ob dann etwa ויאמר יהוה beide Male ausgefallen ist, oder ob diese Verse Erweiterungen des ursprünglichen Textes sind.

E aus dem Fest in der Wüste bei J entnommen. Nur ist das Fest bei J lediglich Vorwand, um den König zu betrügen und ihm die Erlaubnis zu entlocken, das Volk auf wenige Tage in die Wüste ziehen zu lassen, während E es hier vom Auszug völlig losgelöst hat.[1]) Seine geläuterte Anschauung erträgt es nicht mehr, dafs Gott den Pharao listig betrügt (vgl. Abraham und Sara bei Abimelech Gen. 20 und die Behandlung der Labangeschichte bei E), was für J ganz unanstöfsig ist. Auch hier führt der Fortschritt der Religion zu einem Rückgang der poetischen Gestaltungskraft: J schafft einen Konflikt zwischen List und Gewalt, in dem jene durch das Eingreifen Jahwes obsiegt, ganz ähnlich wie in der Labangeschichte. — Auch sonst kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die beiden Erzählungen nicht von einander unabhängig sind. Beiden gemeinsam ist die Ankündigung, dafs die Gottheit die Not ihres Volkes gesehen hat[2]) und es aus Ägypten führen will, der Auftrag an Mose, zum Pharao zu gehen, und die Forderung der Festfeier; ferner vor allem die Anknüpfung der Verkündung der Befreiung an ein zufälliges Erscheinen Moses an der Wohnstätte Jahwes. Ursprünglich hat beides so wenig miteinander zu tun, wie in den Geschichten der Patriarchen die Erscheinung Jahwes an einer heiligen Stätte mit der Verheifsung, dafs ein Volk aus ihren Lenden hervorgehen soll. Die Verkündung der Befreiung und die Sendung Moses gehören in die Geschichte von Israel in Agypten; die Erzählungen vom Dornbusch und vom Gottesberg dagegen besagen, dafs die Gottheit hier wohnt und diese für alle Zeiten gültige Tatsache dem Mose. als er einmal in diese Gegend kam, geoffenbart hat. Hier schlägt einmal die fortgeschrittene Auffassung des Elohisten auch für seine Darstellung zum Vorteil aus: dadurch, dafs bei ihm der Gottesberg und sein Kultus ganz in den Hintergrund tritt, wird seine Erzählung zwar nicht poetischer aber einheitlicher. Beim Jahwisten dagegen fällt, eben weil er der echten Sage viel näher steht, sobald wir genauer zusehen, die scheinbar einheitliche Erzählung in zwei ursprünglich selbständige Bestandteile auseinander: Jahwe ist dem Mose im

[1]) In der Forderung an Pharao erscheint es nachher 5. 1 auch bei E, s. u. S. 9.

[2]) Wenn v. 7 b ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו wirklich aus J stammt, so hat E v. 9 הנה צעקת בני ישראל בא אלי ihn sogar wörtlich benutzt. Aber ich halte es für wahrscheinlicher, dafs 7 b späterer Zusatz ist (vgl. auch den Wechsel des Numerus in den Suffixen).

feurigen Busch erschienen, und Jahwe hat sein Volk unter Moses Leitung aus Ägypten befreit. In beiden Stücken ist denn auch, wie schon angedeutet, die Gottesauffassung ganz verschieden: in der Dornbuschlegende ist Jahwe ein lokales Numen, in der Entsendung Moses der allmächtige Gott, der den Menschen gebildet hat und seine Macht an Ägypten erweist. — Eine zweite Fuge liegt in der Fortsetzung deutlich zu Tage: es kann kein Zweifel sein, dafs wie an die Erscheinung auf dem Choreb so an die im Busch ursprünglich die Forderung geknüpft war, das Volk solle hier dem Jahwe opfern, und dafs das Fest, zu dem es drei Tage weit in die Wüste ziehen soll, ursprünglich eben an der Gotteswohnung im Dornbusch gefeiert werden sollte. Diese Forderung mufs ursprünglich bei J eben so ernsthaft gemeint gewesen sein wie bei E, wenn sie auch zugleich dazu dient, den Pharao zu betrügen. Wir werden später sehen, dafs J¹ wirklich so erzählt hat; dafs in unserem Text nach dem Auszug von dem Wüstenfest nicht mehr die Rede ist, beruht auf späterer Überarbeitung.

In die Unterhandlungen mit dem Pharao hat E das Fest einfach aus J übernommen, nur mit Abstreifung des charakteristischen Momentes, in dem die List liegt, der Beschränkung auf einen Marsch von drei Tagen. Bei J soll der König glauben, dafs die Hebräer nach der Festfeier zurückkommen werden; bei E fehlt jeglicher, auch indirekte, Hinweis darauf. Die Forderung ist einfach, das Volk zu entlassen, selbstverständlich auf alle Zeit; und daher ist die Erwähnung der Festfeier in der Forderung bei E sachlich völlig unmotiviert. Kaum irgendwo im Pentateuch ist sowohl die literarische Abhängigkeit des Elohisten vom Jahwisten wie die religiöse und stilistische Eigenart der beiden Schriftsteller so drastisch erkennbar, wie in diesen Versen Exod. 5, 1—4. Voran steht der Bericht von E: „Darauf gingen Mose und Aharon und sprachen zum Pharao: so spricht Jahwe der Gott Israels: entlafs mein Volk, dafs sie mir in der Wüste ein Fest feiern (חגג). Da sprach Pharao: wer ist Jahwe, dafs ich auf seine Stimme hören sollte, Israel zu entlassen? Ich kenne Jahwe nicht, und so werde ich auch Israel nicht entlassen. (Geht an Eure Frohnarbeit!)“ [1]) Dann folgt J: „und sie [nämlich

[1]) Dafs diese Worte לכו לסבלתיכם am Schlufs von v. 4 unmittelbar an v. 2 anzuschliefsen sind und zu E gehören, wird später zu zeigen sein.

Mose und die Altesten] sprachen: der Gott der Hebräer ist uns begegnet; so wollen wir einen Weg von drei Tagen in die Wüste gehen um Jahwe unserem Gott zu opfern, dafs er uns nicht mit Pest oder Schwert schlage. Da sprach der König Ägyptens zu ihm: weshalb[1]) zieht ihr das Volk ab von seiner Beschäftigung (ממעשיו)?" E gebraucht Jahwe (den soeben geoffenbarten Gottesnamen) und Israel auch im Munde des Königs, und nennt diesen Pharao; J redet von den Hebräern und ihrem Gott, und sagt König von Agypten מלך מצרים. Bei E stellt die Gottheit eine absolute Forderung, deren Erfüllung sie ohne irgend eine Bedingung postuliert, und schwer wird es sich an Pharao rächen, dafs er von Jahwe nichts wissen will; bei J geht Jahwe an sich den König garnichts an, aber er steht seinem Volk bei und verschafft ihm durch List und Gewalt Befreiung von dem fremden Machthaber.

Das Fest in der Wüste hat noch eine weitere Nachwirkung gehabt, nämlich die Anleihe bei den ägyptischen Frauen Exod. 3, 21 ff. Im Widerspruch zu den Kritikern, die mit Ausnahme von Dillmann und Kittel, soweit meine Kenntnis reicht, alle die Verse 3, 19—22 entweder E oder einem späteren Redaktor (JE) zuweisen, kann ich dieselben nur für einen echten Bestandteil des Jahwisten halten. Jahwe hat begonnen, Mose die Instruktion für sein Verfahren zu geben: er soll die Ältesten berufen, mit ihnen zum König gehen, und die Erlaubnis erbitten, das Fest in der Wüste zu feiern. Damit kann Jahwes Rede unmöglich zu Ende sein; denn dafs der König die Erlaubnis schwerlich geben wird, mufs Mose klar sein, und wenn er trotz Jahwes Versicherung v. 18 Zweifel hat, ob die Ältesten ihm glauben werden (4, 1 ff.) und ob er der rechte Mann für den Auftrag der Gottheit ist (4, 10 ff.), so müfste er seine Bedenken gegen den Erfolg seiner Mission beim König erst recht äufsern, wenn nicht Jahwe sie vorher schon gehoben hat. Wir müfsten also postulieren, dafs Worte genau desselben Inhalts, wie wir sie 3, 19 ff. lesen, beim Jahwisten gestanden haben. Nun geben diese Verse eine völlig untadelhafte Fortsetzung zu v. 18: „Geht zum König Ägyptens und fordert die Entlassung zu dem Fest in der Wüste. Zwar weifs ich wohl, dafs der König Ägyptens euch nicht gestatten wird zu gehen, es sei denn (לא אם לא für ולא)

[1]) Das folgende בישה ואחרין ist natürlich harmonistischer Einschub.

unter starkem Zwang (ביד חזקה). Aber ich werde meine Hand ausstrecken und Ägypten mit all meinen Wundertaten schlagen, die ich in seiner Mitte tun will[1]); und alsdann wird er Euch entsenden". Sprachlich ist gegen die Ableitung dieser Verse aus J nichts vorzubringen[2]); ein direkter Beweis ist, dafs hier ebenso wie in v. 18 und 5, 4 der Herrscher nicht Pharao heifst, sondern „König von Ägypten" מלך מצרים. Daran schliefst aber unmittelbar v. 21 f.: „und ich werde diesem Volke Gunst geben in den Augen Ägyptens, so dafs ihr, wenn ihr geht (הלך wie v. 19), nicht mit leeren Händen gehen werdet. Jede Frau soll von ihrer Nachbarin und von der Beisassin in ihrem Hause Gefäfse von Silber und Gold und Gewänder fordern, und die sollt ihr euren Söhnen und Töchtern anziehen und so Ägypten ausplündern".

Diese Verse passen weder zu der religiösen Anschauung von E, noch würden sie bei ihm irgendwie motiviert sein. Dagegen stimmt ihr Inhalt vortrefflich zu der Art, wie nach J Abraham in Ägypten dadurch Reichtum gewinnt, dafs er Sara für seine Schwester ausgibt und Jahwe für ihn eintritt (Gen. 12, 16). Völlig entscheidend ist aber, dafs der Vorgang nur im Zusammenhang von J möglich ist. E hat zwar die Forderung, der Gottheit ein Fest in der Wüste zu feiern, in die Verhandlungen mit Pharao übernommen, aber nicht die in Aussicht genommene Rückkehr; wie sollten da die Ägypter darauf kommen, den Israeliten etwas zu leihen, was sie niemals wieder bekommen können? Bei J dagegen ist es ganz natürlich, dafs die Nachbarn und die abhängigen Leute dem Volke, mit dem sie gut stehen, ihre Kostbarkeiten leihen, damit sie ihr Gottesfest würdig feiern können; wollen sie doch in wenig Tagen wieder zurückkehren und werden dann den Ägyptern das ihrige zurückgeben. Jahwe aber weifs, dafs das nicht der Fall sein wird, dafs die Vorspiegelung der Rückkehr nur Trug ist; er ist nicht der gerechte Gott der Welt, sondern durchaus Partei, und so verschafft er seinem Volke noch einen ansehnlichen Gewinn auf Kosten der Fremden.

[1]) Hier liegt vielleicht eine Erweiterung durch J^2 vor, s. u. S. 32.

[2]) Dafs ביד חזקה später an unsicheren Stellen mehrfach wiederholt wird (6, 1 bis. 13, 9. 32, 11 und im Deut.; ferner vgl. Num. 20, 20; P ersetzt es Exod. 14, 8 = 33, 3 durch ביד רמה) und ebenso נפלאות für Wundertaten (Exod. 34, 10. Jos. 3, 5. Jud. 6, 13), beweist garnichts. Nirgends steht ביד חזקה so prägnant wie hier.

Diese Anleihe wird noch zweimal erwähnt. Cp. 11 kündet Jahwe dem Mose den letzten Schlag an, der die Entscheidung bringen wird (den Tod der Erstgeburt). „Sprich nun zu den Ohren des Volks“ — d. h. so, dafs nur die Israeliten, nicht auch die Ägypter es hören — „dafs jeder Mann von seinem Nächsten und jede Frau von ihrer Nächsten Gefäfse von Gold und Silber fordern sollen. Und Jahwe gab dem Volke Gunst in den Augen Ägyptens, und auch Mose war als Mensch sehr angesehen im Lande Ägypten“. Dem entspricht die Ausführung cp. 12, 35 f. (nur dafs hier noch die Gewänder hinzugefügt sind), die an ungeschicktester Stelle, nach dem Tode der Erstgeburt inmitten des Auszugs, nachgetragen wird. Beide Stellen sind nicht die Fortsetzung der Verkündung cp. 3, 21 f., sondern eine Parallelversion. Wenn sie, wie ganz allgemein angenommen wird, aus E stammen (sie könnten vielleicht auch zu J^2 oder einer noch späteren Schicht gehören, s. u.), so beweisen sie nur um so mehr, dafs 3, 21 f. aus J stammt, und dafs uns die Ausführung der hier gegebenen Anordnung nicht mehr erhalten ist.

Denn gerade der charakteristische Zug von 3, 21 f. ist in den beiden anderen Stellen verwischt. An diesen leihen Männer und Frauen unterschiedslos von ihren „Nächsten“ (איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה) d. h. von den Ägyptern, in deren Mitte sie nach E wohnen. Bei J dagegen 3, 21 f. sind es ausschliefslich die hebräischen Frauen, welche die Anleihe machen, und das ist das ursprüngliche und allein natürliche: die Frauen besorgen und tragen die Geschirre, die man zum Opferschmaus braucht, und sie und die Kinder schmücken sich für das Fest. Nun wird freilich von Baentsch eingewandt, dafs nach 3, 21 f. die Hebräer mitten zwischen den Ägyptern sitzen, wie bei E, nicht gesondert im Lande Gosen, wie J durchweg voraussetzt. Dies Argument erscheint zunächst einleuchtend; aber zutreffend ist es nicht. Der Jahwist denkt sich die Verhältnisse der Hebräer in Gosen gleichartig denen der Hirtenstämme, die er kennt. An ihrer Spitze stehen Älteste, und unter ihnen wohnen stammfremde Beisassen, die im Klientelverhältnis zu hebräischen Familien stehen, als גֵּרֵי בַיִת. Aufserdem aber gehört Gosen zum ägyptischen Reich; dafs hier also neben den Hebräern auch selbständige Ägypter, mit eigenen Häusern, in noch viel gröfserer Zahl als in Edom zur Zeit Davids und Josaphats Israeliten, ansässig sind,

ist selbstverständlich.[1]) Bei den Frauen dieser beiden Kategorien wird 3, 22 die Anleihe gemacht; 11, 2 sind sie durch das allgemeine und daher nichtssagende Wort רע „Nächster", d. h. hier Nachbar, ersetzt.

Es bleibt der Abschluſs der Erzählung. Bei E ist an die Offenbarung des Gottesnamens 3, 14 zunächst ein Vers angeschlossen, der sich inhaltlich wie formell als sekundärer Einschub erweist. Seinem Verfasser ist die Bezeichnung Jahwes durch אהיה nicht deutlich genug gewesen, und so fügt er 3, 15 hinzu: „und aufserdem sagte Elohim noch: so sollst Du zu den Söhnen Israels sagen: Jahwe der Gott Eurer Väter, des Abraham usw., hat mich zu Euch gesandt; dies ist mein Name in Ewigkeit und dies meine Benennung (זכרי, der Name unter dem ich anzurufen bin) von Geschlecht zu Geschlecht". Diese Stelle ist vielleicht textgeschichtlich nicht ohne Bedeutung. Denn es ist anzunehmen, daſs der Autor, der diese Worte geschrieben hat, fortan auch den Gottesnamen anwendet, dessen Gebrauch er so energisch einschärft, in derselben Weise wie es der Priestercodex von der auf Grund von E gearbeiteten Stelle 6, 2 an tut. Im Elohisten aber findet sich von jetzt an ein merkwürdiges Schwanken; in einer Anzahl gröſserer Abschnitte wird in unserem Text auch im folgenden noch durchweg Elohim[2]) gesagt, nämlich 13, 17 – 19. 14, 19 a, fast durchweg in der Jethrogeschichte cp. 18, in mehreren Abschnitten der Gesetzgebungsgeschichte cp. 20—24. 31, 18. 32, 16, ferner Num. 21, 5 und mehrfach in der Bileamgeschichte cp. 22 ff., Jos. 24, 1. 26, ferner im Richterbuch 4, 23 und mehrfach in der Geschichte Gideons cp. 6 und Simsons cp. 13, sowie in den elohistischen Abschnitten von Sam. I, 4—6. 9. 10. 14, während andere ebenso sicher auf E zurückgehende Stücke Jahwe sagen. Daſs letzteres vielfach auf redaktioneller Korrektur beruht, ist zweifellos; aber nur um so auffallender ist es, daſs nicht nur in einzelnen

[1]) Auch darauf ist hinzuweisen, daſs die tüchtigen Leute unter den Israeliten bei J Gen. 47, 6 b zu Aufsehern über die Heerden des Pharao gemacht sind; natürlich gehören dazu auch Knechte.

[2]) resp. האלהים. Der Gebrauch des Artikels beim Gottesnamen schwankt bei E in unserem Texte regellos (während der Priestercodex bis Exod. 6, 2 bekanntlich nur אלהים ohne Artikel sagt); ob sich von hier aus nicht doch noch weitere Anhaltspunkte für eine Analyse von E ergeben sollten, weiſs ich nicht. — Die Stellen im Exodus, Numeri, Josua hat bereits Steuernagel, Theol. Studien und Kritiken 1899, 339 ff. hervorgehoben und für die Scheidung von E^1 und E^2 in der Gesetzgebungsgeschichte verwertet.

Versen, sondern in grofsen und wichtigen Abschnitten Elohim stehen geblieben ist. Schon Steuernagel hat diese Stellen als Anhalt benutzt für eine Scheidung verschiedener Schichten innerhalb E, einer älteren, die nach wie vor „Gott“ Elohim sagt, und einer jüngeren, die ebenso wie der Priestercodex von 3, 15 an den jetzt offenbarten Eigennamen Jahwe verwertet.

Eine Stelle, wo eine solche jüngere Schicht innerhalb von E deutlich erkennbar ist, liegt gleich im folgenden vor. Wir haben gesehen, dafs bei J das Gespräch zwischen Jahwe und Mose mit 4, 12 schliefst. Somit dürfen wir vermuten, dafs der folgende Abschnitt zu E gehört, und das wird dadurch bestätigt, dafs in ihm Aharon und der Gottesstab eingeführt werden, die beide fortan bei E eine grofse Rolle spielen. Die Verse schliefsen unmittelbar an 3, 9—14 an. Gott hat Mose beauftragt zum Pharao zu gehen, Moses Bedenken durch die Verkündung, dafs er das Volk zum Gottesberge führen wird, zurückgewiesen, darauf auf Moses Bitte seinen Namen offenbart. „Da sprach Mose: Bitte mein Herr schicke doch irgendwen sonst. Da entbrannte Jahwes Zorn über Mose, und er sprach: ist da nicht Dein Bruder Aharon der Lewit? Ich weifs, dafs der zu reden versteht, und er kommt Dir auch schon entgegen und wird Dich sehen und sich herzlich freuen. Da sollst Du zu ihm reden und die Worte in seinen Mund legen, und ich will mit Deinem und seinem Munde sein und Euch unterweisen was ihr tun sollt. Er wird für Dich zum Volk sprechen und Dein Mund sein und Du sollst ihm Gott sein. Und nimm diesen Stock, mit dem Du die Zeichen tun sollst“.

Diese Verse sind durchaus von J abhängig; der Wunder verrichtende Gottesstab ist aus dem Hirtenstab des Mose entlehnt, den Jahwe 4, 1 ff. in eine Schlange verwandelt, und Moses Einwand 4,10, dafs er nicht reden könne, ist hier zu der Tatsache vergröbert, dafs er auch nachher nicht redet, sondern eines Mittelsmannes bedarf. Bei J ist alles psychologisch fein wie immer: „ich bin kein Redner“, sagt Mose zu Jahwe, „weder gestern noch ehegestern noch seit Du mit Deinem Knechte redest; ich bin schwer von Mund und schwer von Zunge“. Wo der Mensch der Gottheit unmittelbar gegenübersteht, empfindet er doppelt seine Unzulänglichkeit; aber gerade das ist der Sinn der Erzählung, dafs Jahwe einen gewöhnlichen Hirten auswählt, und ihm die Kraft gewährt mit Königen und Völkern zu ver-

handeln und die gröfsten Taten zu vollbringen. Dagegen in 4, 13 ff. tritt zwischen den von Gott inspirierten und dadurch zwar über menschliche Höhe hinausgerückten, aber in seinem Wesen umso unbeholfeneren Propheten und das Volk der Mittelsmann, der redegewandte Priester (Lewit), der zwar selbst keine Inspiration empfängt und keine eigenen Gedanken hat, aber gelernt hat, die Torot Jahwes auszulegen und die Laien zu leiten. Die kommende Priesterherrschaft kündigt sich bereits an, die einheimst, was die Propheten gesät haben.

In den ursprünglichen Zusammenhang von E pafst dieser Abschnitt absolut nicht hinein.[1]) Dafs Mose einen Bruder hat, ist in seiner aus E stammenden Jugendgeschichte 2, 1 ff. nicht gesagt, und dieser Bruder taucht hier plötzlich ganz unvermittelt auf. Wenn 2, 1 Mose als der Sohn eines Mannes und einer Frau aus dem Stamme Lewi (איש מבית לוי und בת לוי) bezeichnet wird, so hat Lewi hier noch eine andere und ältere Bedeutung als in der Einführung Aharons, wo es einfach „Priester" bedeutet, ohne jede Rücksicht auf einen weltlichen oder geistlichen Stamm — denn 4, 14 ist Aharon Lewit, Mose nicht. Die Rolle, die Aharon in diesen Versen zugewiesen wird, erfüllt er zwar 4, 30 bei den Verhandlungen mit „dem Volk", d. h. mit Israel, und nach v. 16 soll er ja auch nur bei diesen das Wort führen. Aber darin liegt nach E's Bericht die Schwierigkeit für Mose nicht, sondern in den Verhandlungen mit Pharao, und bei diesen hat E zwar, so weit wir sehen können, den Aharon genannt (5, 1 und sonst), aber durchgeführt wird hier seine Rolle lediglich in den zu P gehörigen Abschnitten. Endlich von „den Zeichen", die Mose mit dem Stabe verrichten soll, ist bei E vorher nicht die Rede gewesen, und was sonst von ihm erhalten ist, zwingt keineswegs zu der Annahme, dafs etwas von ihm verloren gegangen sei.

Also ist es zweifellos, dafs diese Verse dem ursprünglichen Bestand von E nicht angehören. Dagegen sind sie für den weiteren Fortgang von E unentbehrlich; dieser liegt also nur in jüngerer, überarbeiteter Fassung vor. Er lautet: „(4, 18) Da ging Mose und kehrte zu seinen Schwiegervater Jethr(o) zurück und sprach zu ihm: ich will gehen und zu meinen Brüdern in Ägypten zurückkehren und sehen ob sie noch am Leben sind.

[1]) Deshalb hat man ihn in der Regel, aber mit Unrecht, dem Jehowisten, dem Verarbeiter von J und E, zugewiesen, dessen Existenz mir höchst problematisch ist.

Da sprach Jethro zu Mose: geh in Frieden! (4, 20 b) Und Mose nahm den Gottesstab in seine Hand. (4, 27) Und Jahwe sprach zu Aharon: geh Mose in die Wüste entgegen. Da ging er und traf ihn am Gottesberge und küfste ihn. (28) Und Mose erzählte dem Aharon alle Aufträge Jahwes, zu denen er ihn entsandt hatte.[1]) (30 a) Und Aharon redete alle Worte die Jahwe zu Mose gesprochen hatte ‹vor dem Volke›[2]) (31 b) und sie hörten, dafs Jahwe die Söhne Israels angeschaut hatte, (31 d) und sie beugten sich und beteten an.[3]) (5, 1) Und darauf gingen Mose und Aharon zum Pharao und sprachen" usw.

Aus dem Schlufsstück gehört zu J: „(4, 29) Und Mose ging[4]) und versammelte alle Ältesten der Söhne Israels, (30 b) und er tat die Zeichen vor den Augen des Volks.[5]) (31 a) Und das Volk glaubte, (31 c) dafs ‹Jahwe› seine Not gesehen hatte. (5, 3) ‹Und Mose und die Ältesten gingen zum König Ägyptens› und sprachen" usw. Das ist die Fortsetzung und Erfüllung der von Jahwe an Mose gegebenen Aufträge (כי ראה את עניים wiederholt wörtlich Jahwes Worte 3, 7), schliefst also direkt an den Abschlufs der Unterredung zwischen Jahwe und Mose 4, 12 an. Dazwischen aber steht noch ein sicher jahwistisches Stück 4, 19. 20. 24—26, das den Zusammenhang sprengt. „Und Jahwe sprach zu Mose in Midian: geh, kehre nach Ägypten zurück; denn gestorben sind die Menschen, die Dir nach dem Leben

[1]) Das folgende „und alle Zeichen, die er ihm geboten hatte" ist harmonisierender Zusatz, der darauf beruht, dafs der Redaktor in v. 30 die Worte von J „und er tat die Zeichen vor den Augen des Volkes" auf Aharon bezogen hat. Aber die Wunder soll auch nach E resp. E² nicht Aharon verrichten sondern Mose mit dem Gottesstab, und Beglaubigungszeichen vor dem Volk kennt E überhaupt nicht.

[2]) Ein derartiger Zusatz, der in 30 b durch den Einschub aus J verdrängt ist, ist unentbehrlich.

[3]) Die von mir vorgenommene Quellenscheidung in v. 27—31 scheint mir so evident zu sein, dafs sie einer weiteren Erläuterung nicht bedarf. Die Schlufsworte ויקדו וישתחוו kehren 12, 27 wieder, in dem Abschnitt über das Passah, der meines Erachtens sicher zu E oder E² gehört.

[4]) Dafs hier Aharon Einschub ist, zeigt auch noch der Text, der zu Anfang den Singular bewahrt hat: וילך משה ואהרן ויאספו (so auch LXX *ἐπορεύθη δὲ .. καὶ συνήγαγον*).

[5]) Wer daran Anstofs nimmt, dafs hier anstelle der das Volk repräsentierenden Ältesten direkt das Volk genannt ist, mufs העם als Zusatz aus E streichen und statt dessen das Suffix einsetzen; ich halte das aber nicht für nötig.

trachteten. Da nahm Mose sein Weib und seinen Sohn[1]) und liefs sie auf dem Esel (dem einzigen den er hat) reiten und kehrte nach dem Lande Ägypten zurück. Und auf dem Wege bei der Nachtrast[2]) geschah es, dafs Jahwe ihn antraf und ihn zu töten suchte" — es folgt die Geschichte von der Beschneidung, von der ich später reden werde.

Zunächst fällt auch hier in die Augen, wie total E oder vielmehr E^2 von J abhängig ist. Das Motiv, das Mose dem Jethro für seinen Wunsch, heimzukehren, angibt, da er den wahren Grund natürlich nicht sagen darf, Sehnsucht nach den Seinen, ist aus der Gottesoffenbarung über den Tod seiner Feinde bei J entlehnt. Mit Recht hat der Verfasser empfunden, dafs für eine einheitliche Erzählung an dieser Stelle nur ein Motiv, die Aufgabe, das Volk zu befreien, Platz hat, und ein persönliches Motiv daneben unerträglich ist. Die Belehrung des Volks durch Aharons Rede ist aus Moses Auftreten vor den Ältesten entnommen. Sogar das Wort וישקהו für die Begegnung zwischen Aharon und Mose v. 27 ist aus der Begegnung zwischen Jahwe und Mose v. 24 entlehnt. Dagegen nimmt Mose bei E nur den Stab mit; seine Frau und die beiden Kinder, die E ihm gibt, führt ihm erst Jethro nach dem Auszug zu cp. 18. Das ist sehr vernünftig gedacht: wie sollte Mose dazu kommen, sich bei dem was ihm bevorsteht, mit seiner Familie zu beschweren, wo er sie in Ruhe und Sicherheit bei Jethro lassen kann?

Aber eben diese Erwägungen, welche E^2 zu seinen Änderungen veranlafst haben, treffen den Bericht von J, so wie er vorliegt, wirklich. So gut der Zusammenhang zwischen dem Aufbruch aus Midian und der Beschneidungsgeschichte ist, so wenig verträgt sich dieser ganze Abschnitt mit dem Vorhergehenden. Eben hat Mose von Jahwe den gewaltigen Auftrag erhalten, was bedarf es da noch eines zweiten Motivs? In v. 19 aber ist er ruhig in Midian, und Jahwe spricht zu ihm von seinen persönlichen Verhältnissen, ohne dafs von seiner Mission und von der

---

[1]) בנו ist längst aus בניו korrigiert. Nur die Geburt eines Sohnes, des Geršom, ist 2, 22 berichtet und nur dieser eine Sohn erscheint in der folgenden Beschneidungserzählung.

[2]) Es ist unglaublich, dafs auch die modernsten Übersetzer מלון mit „Herberge" übersetzen, als ob es in der Sinaiwüste Gasthöfe gegeben hätte! Natürlich schläft Mose mit den Seinen unter freiem Himmel auf dem harten Boden. Daher kann Sippora, als Jahwe naht, sofort nach einem Stein greifen.

vorherigen Begegnung im feurigen Busch mit einer Silbe die Rede ist. Es ist klar, dafs v. 19 ff. ursprünglich nicht die Fortsetzung des jetzt Vorausgehenden gebildet haben kann. Nun schliefst aber v. 19 unmittelbar an an die jahwistischen Stücke in cp. 2. Der Kern von 2, 15, dafs der Pharao Mose zu tödten sucht, mufs bereits zu J gehören (s. u.); daher flieht Mose nach Midian. Hier trifft er die Töchter des Priesters von Midian, kommt in sein Haus, vermält sich mit seiner Tochter Ṣippora, und zeugt den Geršom.[1]) „Und es geschah nachdem diese vielen Tage vergangen waren[2]), da starb der König Ägyptens" (2, 23 a).[3]) Dazu bildet 4, 19 „da sprach Jahwe zu Mose in Midian: kehre nach Ägypten zurück, denn deine Feinde sind gestorben" die unmittelbare Fortsetzung. Es ist klar, dafs 4, 19. 20 ursprünglich hier gestanden hat, vor der Begegnung am feurigen Busch.[4]) Auf diese Weise schwindet jeder Anstofs. Sobald die Gefahr vorbei ist, gibt Jahwe dem Mose den Befehl zur Heimkehr, und jetzt nimmt er natürlich seine Familie mit, da er keine Ahnung von dem hat, was ihm bevorsteht. Unterwegs, nach der nächtlichen Begegnung mit Jahwe (denn 4, 24 ff. ist von 19 f. untrennbar), gelangt er zum heiligen Busch, und hier erst wird ihm seine Mission offenbart. Damit wird auch der Anstofs gehoben, den jetzt 3, 2, die Einleitung der Erzählung vom Dornbusch, bietet, dafs hier jede Angabe über die Lokalität fehlt. Wenn 4, 19 f. 24—26 vorausging, so sind kaum ein paar Worte ausgefallen, etwa: „(und am nächsten Morgen zog Mose weiter); da erschien ihm Jahwe in einer Feuerflamme inmitten des Dornbusches. Und er sah hin, und siehe, der Dornbusch stand im Feuer, aber der Dornbusch wurde nicht verzehrt." Dafs der Erzähler der eigentlich bedeutsamen Begegnung zwischen Jahwe und Mose schon einen Verkehr zwischen beiden vorausgehen läfst, entspricht ganz seiner

[1]) Weshalb manche die Etymologie von Geršom v. 22 J absprechen, weifs ich nicht. Dafs sie nachher in der Erzählung von E 18, 3 (vielleicht sind v. 3 b—4 eine jüngere Einlage) wiederholt wird, kann doch höchstens beweisen, dafs 2, 22 echter Bestandteil von J ist.

[2]) Genau so reden bekanntlich die ägyptischen Märchen. Dafs Baentsch הרבים streichen und dem Priestercodex zuweisen will, scheint mir ganz unbegründet.

[3]) 2, 23 b—25 stammen bekanntlich aus P.

[4]) Die Umstellung war für den Redaktor notwendig, da bei E Moses Weggang aus Midian erst nach der Szene am Gottesberge erfolgt 4, 18; damit hat der Redaktor ganz richtig die parallele Darstellung von J verbunden.

Behandlung der Abrahamsgeschichte Gen. 12. Natürlich ist für die Sage jene Begegnung ebensosehr die Hauptsache und ursprünglich die erste und einzige, wie bei Abraham die Gotteserscheinung in (Sichem, Betel und) Hebron; aber der Jahwist, der die einzelnen Sagen aneinanderreiht, denkt sich seine Helden von Anfang an von der Gottheit geleitet, Abraham bei dem Auszug aus dem Stromland, Mose bei dem aus Midian. Nach der Sage, die er wiedergibt, sind die Begegnungen bei Nacht und im Dornbusch durchaus zufällig; der Erzähler aber setzt voraus, wenn er es auch nicht ausspricht, dafs Jahwe es von Anfang an so eingerichtet hat, dafs diese Begegnung erfolgen mufste. Auch hier wieder zeigt sich die unausgeglichene und niemals vollkommen auszugleichende Kluft zwischen den naiven und unter sich in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehenden Sagen und ihrer Vereinigung zu einem systematisch geordneten und möglichst einheitlichen Sagenkranz.

Durch die Herstellung des ursprünglichen Zusammenhangs rückt nun auch die im Text ganz abgerissen erscheinende Geschichte von dem nächtlichen Überfall Jahwes und der Beschneidung 4, 24—26 in ein ganz anderes Licht: sie spielt jetzt in unmittelbarer Nähe des Dornbusches. Mose ist auf dem Wege von Midian nach Ägypten ohne es zu ahnen auf das heilige Territorium gekommen, wo Jahwe seine Wohnung hat: der feindliche Überfall durch die Gottheit ist das Vorspiel zu der Offenbarung in der Feuerflamme, die jetzt unmittelbar darauf folgt und wohl ohne Zweifel gleich am nächsten Tage stattfindet. Die weittragenden Konsequenzen, die sich daraus ergeben, müssen in besonderem Zusammenhange behandelt werden.

Der Auszug aus Ägypten und die Katastrophe am Schilfmeer.

Die Analyse von Exod. 3, 1—5, 4, die jetzt im wesentlichen durchgeführt ist — nur 4, 21—23 können erst später besprochen werden —, wirft ein helles Licht sowohl auf die vorhergehenden wie auf die folgenden Abschnitte. Allerdings bieten dieselben weit schwierigere literarische Probleme, deren völlige Lösung weder, soweit ich sehen kann, bisher gelungen noch mir trotz wiederholter Versuche geglückt ist. Wenn wir schon in cp. 4

neben E einen E^2 kennen gelernt haben, so müssen wir in cp. 1. 2 und in der Geschichte der Plagen und des Auszugs erst recht mehrere Hände — J^1 und J^2, E^1 und E^2 — anerkennen, die ich nicht immer zu scheiden vermag. Da für uns die kritische Analyse der Texte keineswegs Selbstzweck ist sondern nur eine gesicherte Grundlage für die Untersuchung der Sagen schaffen soll, dürfen wir manche dieser Fragen bei Seite lassen; in den für uns wichtigsten Problemen wird sich fast immer ein sicheres Resultat gewinnen lassen.

Ich beginne mit dem Schlufs, dem Auszug und der Verfolgung. Hier liegt die Contamination von zwei Quellen deutlich 14, 5 vor: „Da wurde dem König von Ägypten berichtet, dafs das Volk geflohen sei; || da verwandelte sich das Herz Pharaos und seiner Knechte gegen das Volk und sie sprachen: was haben wir da getan, dafs wir Israel aus unsrer Dienstbarkeit entlassen haben?“ Der erste Satz stammt aus J, der, wie wir gesehen haben, „König von Ägypten“ sagt, der zweite, mit Pharao und Israel, aus E. Die beiden nächsten Verse enthalten die Fortsetzung: v. 6 „da schirrte er seinen Wagen, und sein Volk nahm er mit sich“ gehört zu J, v. 7 „da nahm er 600 auserlesene Wagen [und alle Wagen Ägyptens][1]), und auf allen waren Dreimänner“, stammt aus E.[2]) E gibt nicht nur eine breitere Ausmalung, für die vielleicht das Lied Exod. 15 benutzt ist, aus dem die שלישים „Dreimänner“ zu stammen scheinen[3]); sondern die Situation ist hier eine ganz andere als bei J. Denn nach v. 5 b hat der Pharao unter Zustimmung seiner „Knechte“, seines Hofstaats, die Israeliten aus der Knechtschaft entlassen, d. h. ihnen den dauernden Auszug aus Ägypten gewährt, entsprechend der früher besprochenen Forderung Moses, und bereut das jetzt. Nach

[1]) Das ist wohl Zusatz.

[2]) Es folgt aus P „und Jahwe verhärtete das Herz Pharaos des Königs von Ägypten“, entsprechend Jahwes Ankündigung 14, 4.

[3]) ומבחר שלשיו טבעו בים סוף 15, 4. Daher ist wohl auch רכב בחור 14, 7 entlehnt. שלישׁ als Bezeichnung des Wagenkämpfers und speziell des neben dem Fürsten auf dem Wagen stehenden Kriegers, der zu ihm steht wie der ἡνίοχος bei den homerischen Helden, ist in der israelitischen Königszeit ganz gewöhnlich (Reg. I 9, 22. II 7, 2. 17. 19. 9, 25. 10, 25. 15, 25). Ursprünglich ist es offenbar die Bezeichnung der „drei“ Krieger des chetitischen Streitwagens, der in Syrien der herrschende gewesen sein wird, während bei den Ägyptern wie bei den Assyrern und den Griechen bekanntlich nur zwei Mann zum Wagen gehören.

v. 5a dagegen ist das Volk entflohen, und als der König das hört, will er sie wieder zurückbringen. Hier ist also von einer definitiven Entlassung sowenig die Rede wie von Frohndiensten; sondern das Volk hat die Erlaubnis zum Wüstenfest erhalten und diese benutzt um zu entfliehen, genau entsprechend den früheren Angaben von J. Da ist es durchaus natürlich, dafs der König den Entflohenen nachsetzt; eine Sinnesänderung wie bei E ist hier nicht erforderlich.

Von der Fortsetzung gehören zu E 14, 19a. 20a. c: „und [der Mal'ak] Elohim['s], der (bisher) vor dem Heere Israels einhergegangen war, brach auf und ging hinter ihnen her, und trat zwischen das ägyptische und das israelitische Heer, sodafs die ganze Nacht hindurch von hier und von dort keiner dem andern nahe kommen konnte“ [1]) — vgl. Josuas Worte Jos. 24, 7 „und Jahwe setzte eine Finsternis (אפלה, nur hier) zwischen euch und die Ägypter“. Diese Worte werden auch bei E gestanden haben; der Redaktor mufste sie auslassen, weil nach J „Jahwe bei Tage in einer Wolkensäule vor ihnen wandelte um ihnen den Weg zu zeigen, und bei Nacht in einer Feuersäule um ihnen zu leuchten; und nicht wich die Wolkensäule bei Tage und die Feuersäule bei Nacht vor dem Volke (13, 21 f.)“. Jetzt aber „brach die Wolkensäule auf von ihrer Front und stellte sich hinter sie . . .[2]) und erleuchtete die Nacht (14, 19b. 20b)“. Diesen Zug wollte der Redaktor nicht aufgeben und mufste daher die Finsternis bei E streichen. — Auch hier zeigt sich wieder, dafs E von J abhängig ist, selbst im Ausdruck (ויסע); aber er hat die mythische Auffassung gestrichen und an die Stelle des Naturphänomens, aus dem die Gottheit wirkt, eine übernatürliche und daher sinnfällig nicht zu beschreibende Erscheinung der Gottheit selbst gesetzt. Bei J hat der Gott des Dornbusches seine Verheifsung (wenn die S. 4, A. 5 gegebene Interpretation von 3, 8 richtig ist) erfüllt: Jahwe selbst ist nach Ägypten gegangen und führt jetzt sein Volk in die Freiheit. Er ist noch durchaus ein Naturgott: wie er im Dornbusch in einer Feuerflamme sein Haus hat, so zieht er jetzt in der Wawerlohe dem Volk voran. Bei Nacht ist das Phänomen in voller Majestät sichtbar; bei Tag erscheint

[1]) Diese Schlufsworte (20c) rechnete man meist fälschlich zu J.

[2]) Die Worte ויהי העגן והחשך 14, 20b *καὶ ἔστη καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος* sind unheilbar verderbt. Der Sinn mufs gewesen sein „und als die Dunkelheit eintrat, ward sie zur Feuersäule“.

die Flammensäule als Wolke — wie die Flammen einer Feuersbrunst oder eines Schlots oder die eines Vulkans.

Während der Nacht setzt Jahwe nun auch das Strafgericht über die Feinde ins Werk, auch hier durch Benutzung der Naturgewalten: durch einen kräftigen Ostwind legt er das Meer trocken (21 b). „Zur Zeit der Frühwache“ (v. 24), d. h. im letzten Drittel der Nachtzeit, schaut er auf das ägyptische Heer aus der Feuer- und Wolkensäule, so dafs es von Verwirrung und panischem Schrecken ergriffen wird und sich zur Flucht wendet.[1]) „Da kehrte das Meer beim Morgengrauen in sein gewohntes Bett (לְאֵיתָנוֹ) zurück, während die Ägypter ihm entgegenliefen; und Jahwe trieb (schüttelte) die Ägypter mitten ins Meer. Und Jahwe rettete an diesem Tage Israel aus der Hand Ägyptens, und Israel sah Ägypten tot am Gestade des Meeres“ (v. 27 b. c. 30).

Zwischen 14, 6 und 19 b, dem Aufbruch des Königs und dem Dazwischentreten der Wolkensäule, wird kaum etwas zu J gehören aufser etwa „und er setzte den Bnê Israel nach“ v. 8 b.[2]) Nur dafs der König das Volk in der Nähe des Meeres erreicht hat, mufs noch gesagt gewesen sein.

Somit gibt der Bericht des Jahwisten, was sich die modernen Interpreten keineswegs immer klar gemacht haben, ein von der traditionellen Auffassung vollkommen abweichendes Bild. Von einem Durchzug durchs rote Meer ist bei ihm gar keine Rede; Jahwe legt das Meer trocken nicht um die Israeliten hindurchzuführen sondern um die Ägypter zu vernichten. Die Israeliten sind in die Wüste gezogen, natürlich, wenn wir topographische Angaben einsetzen wollen, die dem Jahwisten ganz fern liegen, von Gosen aus etwa zwischen dem Timsâch- und dem Bittersee hindurch, und ziehen jetzt nach mehrtägigem Marsche an der Ostseite des Golfs von Suez entlang — wie hätte ein

[1]) v. 24 a. 25 b, die gröfstenteils auf J zurückgehn. Man hat versucht auch hier reinlich zu scheiden; ich habe indessen zu den Ergebnissen kein Zutrauen. v. 25 b „ich will vor Israel fliehen, denn Jahwe kämpft für sie“ haben die Ägypter bei J gewifs nicht gesagt, wenigstens nicht bei J[1]. Auch ist hier das Lied 15, 3 benutzt: „Jahwe ist ein Kriegsmann, Jahwe ist sein Name“.

[2]) Die Vorwürfe der Israeliten gegen Mose 14, 10—14 stammen schwerlich aus J, wenigstens nicht aus J[1], sondern scheinen eine sekundäre Erweiterung, die auf die Situation kaum irgendwelche Rücksicht nimmt. Denn die Israeliten klagen garnicht über die Gefahr in der sie schweben, sondern über die Not in der Wüste, wie in den gleichartigen späteren Szenen.

natürlich empfindender Erzähler auch darauf kommen sollen, sie jenseits (westlich) der Landenge in die trostlose Wüste Ägyptens ziehen zu lassen, sodafs sie durch das Meer abgeschnitten sind und dann allerdings nur durch ein Wunder gerettet werden können? Der König setzt ihnen nach und ereilt sie. Da schützt Jahwe sein Volk bei Nacht durch die Feuersäule und erregt vor Morgengrauen eine Panik unter den Ägyptern, sodafs sie in eiliger Flucht sich gradeswegs nach der Heimat zurückwenden und so in das durch den Wind trockengelegte Meer hinein rennen. Da kehren die Wasser zurück und sie ertrinken; ihre Leichen liegen am (östlichen) Gestade vor den Augen des Volks. So hat Jahwe sein Volk ohne Kampf gerettet, durch den Gottesschrecken, der die Feinde betört und ins Verderben stürzt.

Ganz wesentlich ist, dafs der ganze Vorgang bei Nacht spielt, bis zur Dämmerung (לִפְנוֹת בֹּקֶר); mit Tagesanbruch ist alles zu Ende. Das ist nach alter Anschauung, die uns noch oft wieder begegnen wird, für Jahwes Wirken durchaus charakteristisch. In der Nacht wirken die dämonischen Mächte, vor dem Tageslicht verhüllt sich die Gottheit.

Dieselbe Auffassung zeigt das Lied Exod. 15, 1—18. „Rofs und Reiter hat Jahwe ins Meer gestürzt", das ist die Grofstat des Kriegsgottes, die der alte Kern v. 1—21 verkündet, und die in der Erweiterung v. 2—18 weiter ausgemalt wird, die sicher aus weit späterer Zeit stammt, als der Berg von Jerusalem bereits als der Wohnsitz Jahwes galt (v. 13. 17[1]). Hier wird das Wunder gegen die schlichte Erzählung des Jahwisten bereits wesentlich gesteigert: „durch den Hauch deiner Nase türmten sich die Wasser; es standen wie eine Mauer die rinnenden, es erstarrten die Urwasser inmitten des Meeres (v. 8)". Diese poetische Schilderung hat dann bekanntlich der Priestercodex 14, 16 b. 22 c. 23. 29 als geschichtliche Tatsache wiedergegeben, und hat weiter gefolgert, dafs Israel vorher zwischen diesen Wassermauern hindurchgezogen sei, wovon das Lied nichts weifs.[2]) Soweit wir

[1]) Charakteristisch ist auch, dafs es die Philister zur Zeit des Exodus bereits in Philistaea wohnen läfst v. 14, wohin sie bekanntlich erst im 12. Jahrhundert gekommen sind. — Die Ansicht, das Lied (und sogar v. 1—21) sei nachexilisch, welche namentlich Bender ZATW. XXIII 1 ff. näher zu begründen versucht hat, kann ich nicht für richtig halten.

[2]) Dabei ist jedenfalls auch die Erzählung von der Durchschreitung des Jordans Jos. 3 von Einflufs gewesen, in der das Stillstehen der Wasser und der Durchzug durch das trockene Flufsbett ursprünglich ist; vgl. die Eliageschichten.

sehen können, kennt auch der Elohist den Durchzug der Israeliten noch nicht. Zwar liegen von seiner Erzählung in Exod. 14 nur einzelne Trümmer vor, die ein vollständiges Bild nicht gewinnen lassen; aber weder Deut. 11, 4 noch Jos. 24, 6 f., wo der Bericht von E rekapituliert wird, noch in den sonstigen Erwähnungen (Jud. 6, 8. 13. 11, 16. Sam. I 4, 8. 12, 8) ist von einem Durchzug des Volkes die Rede.

Dagegen ist aus E das vorangehende Stück Exod. 13, 17—19 rein erhalten: „als Pharao das Volk entliefs, führte Elohim sie nicht auf die Strafse nach dem Philisterlande, obwohl das die nächste war, denn Elohim dachte, dafs Volk könnte Reue empfinden, wenn es Krieg zu sehen bekomme, und nach Ägypten zurückkehren; so liefs Elohim das Volk auf die Wüstenstrafse zum Schilfmeer abbiegen. Und in Fünferschaften geordnet zogen die Bnê Israel aus Ägypten hinauf; und Mose nahm die Gebeine Josephs mit u. s. w.“, entsprechend Gen. 50, 24. Jos. 24, 32. Man sieht, der Elohist hat gewissermafsen die Karte zur Hand; er bemerkt, dafs der grade Weg nach Palästina niemals an der Küste des Golfs von Suez (des Schilfmeeres) entlang führen kann, und sucht ein Motiv, weshalb das Volk von Gott hierhin geführt wird. Denn dafs das eigentliche Ziel des Auszugs Kanaan sein mufs, ist für ihn selbstverständlich; es entspricht der vorher von Gott gegebenen Verheifsung. Die steht freilich auch beim Jahwisten; aber die Sagen, die dieser wiedergibt, haben damit gar nichts zu tun: sie spielen in der Wüste, und jeder einheitliche historische Zusammenhang ist ihnen fremd. Der ist erst durch J geschaffen, und E zieht daraus die Konsequenzen.

Joseph in Ägypten. Die Plagen.

Wenn in den bisher mit Sicherheit geschiedenen Abschnitten lediglich E das Fremdwort Pharao gebraucht, während J durchweg (Exod. 2, 23 a. 3, 18. 19. 5, 4. 14, 5 a) nur „König von Ägypten“ sagt, so können wir in Gen. 40 erkennen, dafs in der Josephsgeschichte ursprünglich derselbe Sprachgebrauch die Quellen schied. Hier hat meines Erachtens Gunkel die Quellenscheidung am vollkommensten durchgeführt. Nach E wird Joseph von den Midianitern an „den Obersten der Schlächter, Pharaos Eunuchen Potiphar“ verkauft (37, 36, daraus eingesetzt in 39, 1 a); „er fand

Gnade in seinen Augen und bediente ihn“ 39, 4a. Von der Verführungsgeschichte weifs E nichts; vielmehr ist Joseph noch im Hause Potiphars, als „Pharao gegen zwei seiner Eunuchen, den Obermundschenk und den Oberbäcker, zornig wird und sie in Gewahrsam ins Haus des Obersten der Schlächter setzt“ (40, 2. 3a); dieser gibt ihnen den Joseph zur Aufsicht und Bedienung (40, 4). Hier wird durchweg Pharao gesagt, ebenso in der folgenden, ganz aus E stammenden Traumgeschichte. Nach J dagegen verkaufen die Ismaeliter den Joseph an einen namenlosen ägyptischen Mann (איש מצרי 39, 1, wo der Name interpoliert ist, vgl. v. 2 אדוני המצרי), dessen Frau ihn dann verführen will und verläumdet, so dafs sein Herr ihn ins Gefängnis wirft, „wo die Gefangenen des Königs gebunden sind“ 39, 20; auch hier gewinnt er die Gunst des Vorstehers (v. 21). „Und nach diesen Dingen vergingen sich der Schenk des Königs von Ägypten und der Bäcker gegen ihren Herrn den König von Ägypten“ 40, 1—40, 5b und werden ins Gefängnis geworfen, wo Joseph sich befindet (40, 3b). Weiter ist hier von J nichts mehr erhalten. In den späteren Stücken der Josephgeschichte, die auf J zurückgeführt werden, heifst nun freilich der König durchweg Pharao. Aber es kann meines Erachtens nicht Zufall sein, dafs in dem kurzen Stück 39, 20—40, 5 sich in den zu J gehörigen Abschnitten ausnahmslos (viermal) das echte „König von Ägypten“ erhalten hat. Wenn also von Gen. 41 an auch bei J nur Pharao gesagt wird, nicht „König von Ägypten“, so kann ich daraus nur folgern, dafs der Jahwist in den späteren Abschnitten der Josephsgeschichte nicht in ursprünglicher Gestalt, sondern nur in einer erweiternden Überarbeitung vorliegt, d. h. dafs diese Kapitel nicht zu J^1 sondern zu J^2 gehören.

Das gleiche gilt von dem Abschnitt über die ägyptischen Plagen Exod. 7—12. Wenn hier auch in den aus J stammenden Abschnitten durchweg Pharao steht — und hier ist eine Korrektur in „König Ägyptens“ in den gleichmäfsig gebauten, deutlich metrischen Sätzen auch sprachlich völlig unmöglich — in scharfem Gegensatz zu den vorhergehenden wie zu den folgenden Abschnitten, so ist das ein Beweis, dafs hier der ursprüngliche Text von J durch eine Überarbeitung von J^2 verdrängt ist. Auch durch ihre Ausführlichkeit, durch das lebhafte Interesse an detaillierter Ausmalung der Vorgänge, kontrastieren die auf J zurückgeführten Abschnitte der Plagen auf stärkste

zu der ganz knapp gehaltenen, rasch fortschreitenden Art, mit der der echte J z. B. die Katastrophe der Ägypter im Meer berichtet. Überhaupt ist die Scheidung der Quellen in diesen Abschnitten zwar sehr scharfsinnig durchgeführt und in ihren Ergebnissen auch im allgemeinen ganz richtig, aber nur in den gröbsten Umrissen. Sie kennt nur die grofsen Gruppen J, E, P; je sorgfältiger man aber im einzelnen diese Abschnitte erwägt und wieder und wieder betrachtet, desto mehr erkennt man, wie wenig damit auszukommen ist, und wie vielmehr innerhalb dieser Gruppen zahlreiche Hände tätig gewesen sind. Es ist wie in verwickelten Abschnitten bei Homer, wo innerhalb desselben Rahmens Schicht auf Schicht liegt und die Fäden kaum vollständig entwirrt werden können. Daher wirken die Ergebnisse der bisherigen Analysen denn auch so unbefriedigend: man erkennt mehrere Ansätze zu dramatischer, gerade durch die Wiederkehr derselben Formeln und Motive nur um so wirksamerer Steigerung; aber jeder dieser Anläufe verrinnt so, wie der Text vorliegt, im Sande, und z. B. in den sechs Plagen, die man (abgesehen von dem Tod der Erstgeburt) jetzt auf J zurückführt: Verwandlung des Nilwassers in Blut und Fischsterben, Frösche, Ungeziefer, Viehpest, Hagel, Heuschrecken, wird man vergeblich ein einheitliches Prinzip, ein Fortschreiten vom milderen zum schwereren und vernichtenden suchen, wie es doch für eine poetische Sagenerzählung ganz unerläfslich ist. Es kann gar keine Frage sein, dafs die älteste Gestalt der Erzählung nur viel weniger Plagen, vielleicht nur eine oder zwei, gekannt hat, und dafs dann jeder neue Bearbeiter weitere hinzugefügt hat.

Eine abschliefsende Analyse wird, wenn überhaupt, nur durch eine metrische Untersuchung gewonnen werden können[1]); ich beschränke mich auf einige wenige Bemerkungen, und zwar lediglich über die im weiteren Sinne zu J gehörigen Stücke.

1. Im allgemeinen sind die Eingänge der sechs Plagen gleichmäfsig gebildet: Jahwe befiehlt dem Mose, dem Pharao die Forderung der Entlassung zum Wüstenfest von neuem vorzutragen und für den Fall der Weigerung die Plage anzukündigen. Aber dreimal (I. Verwandlung des Nilwassers 7, 15; III. Ungeziefer

[1]) So wenig ich über diese Fragen kompetent bin, so scheint mir doch an vielen Stellen der metrische Bau auch beim einfachen Lesen ganz evident und ohrenfällig.

8, 16; V. Hagel 9, 13) wird die Situation in dem Befehl weiter ausgemalt: „geh am Morgen zum Pharao, wenn er zum Wasser geht [zum Bad?], und stelle Dich am Ufer des Nils ihm in den Weg".[1]) Bei den drei anderen Plagen (II. Frösche 7, 26, IV. Viehpest 9, 1; VI. Heuschrecken, wo der Eingang allerdings stark durch Zusätze entstellt ist) fehlt dieser anschauliche Zug.

2. Die Formel, wenn Du Dich aber weigerst, das Volk zu entlassen, so werde ich ..."[2]) findet sich gleichlautend bei II 7, 27. IV 9, 2. VI 10, 4, ist dagegen variiert bei III 8, 17[3]) und ist bei I 7, 17 und V 9, 14 ff. durch ganz abweichende Wendungen ersetzt.

3. Das erste Wunder hat keine Wirkung auf Pharao 7, 23. Beim zweiten ruft er Mose [und Aharon[4])] und bittet, Jahwe zu räuchern, damit er die Plage abstelle (העתיר, bei J auch Gen. 25, 21); dann wolle er das Volk ziehen lassen. Dem entsprechen die Steigerungen bei III und VI: nach der Ungeziefer-plage schlägt er vor, das Volk solle seine Opfer in Ägypten selbst darbringen, und als Mose das ablehnt, will er den Zug in die Wüste gewähren, nur nicht drei Tage weit (8, 21 ff.); bei der Ankündigung der Heuschreckenplage verlangt er, es sollen nur die waffenfähigen Männer (הגברים 10, 11) in die Wüste ziehen (10, 8 ff.), nach derselben will er wenigstens das Vieh zurück-behalten (10, 24 ff. — denn diese Verse gehören bekanntlich nicht zu der aus E[2] eingelegten Finsternis 10, 21—23, sondern sind die Fortsetzung von 10, 16 ff.). Beide Male wird die Plage auf Pharaos Bitten durch Räuchern abgestellt; und das wenigstens findet sich auch noch bei V 9, 28 ff., wo aber Pharao nur wie bei II im allgemeinen verheifst, alsdann das Volk zu entsenden, dagegen nicht wie bei III und VI spezielle Bedingungen stellt. Vollends aber die vierte Plage (die Viehpest) verläuft ebenso resultatlos wie die Finsternis bei E; der Pharao erkundigt sich, ob wirklich von dem Vieh der Israeliten kein Stück gefallen

[1]) So 7, 15; 8, 16 und 9, 13 mit kleinen Abweichungen und Auslassungen.

[2]) ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי נגף וג'; das Partizip, welches die Plage ankündigt, ist natürlich jedesmal ein anderes.

[3]) כי אם אינך משלח את עמי הנני משלח וג'.

[4]) Dieser erscheint nur bei diesen Verhandlungen um die Abstellung der Plagen 8, 4. 8; 8, 21; 9, 27 (ebenso 12, 31), um alsdann sogleich wieder zu verschwinden. Aufserdem ist er bei VI meist eingesetzt (10, 3. 8. 16, dagegen nicht 24 ff.)

ist, aber er tut darauf garnichts. Es ist klar, dafs der einheitliche Ausbau und der dramatische Fortschritt, auf den II, III, VI angelegt sind, in den übrigen Plagen aufs ärgste gestört ist.

4. Unter den sechs Plagen sind mehrere deutlich Dubletten. So zunächst die erste und die zweite, die beide vom Wasser ausgehen und, so unangenehm sie sind, doch die Menschen noch nicht empfindlich treffen. Denn die Verwandlung des Nilwassers in Blut hat zwar ein grofses Fischsterben zur Folge und das Wasser kann nicht getrunken werden, aber die Ägypter helfen sich durch Brunnengraben; und die Frösche sind zwar ekelhaft und erregen als sie tot sind einen argen Gestank, aber eine Steigerung gegen das vorige ist die Froschplage nicht. Das Ungeziefer ist schon empfindlicher. Dagegen IV, V und VI, Viehpest, Hagel und Heuschrecken vertragen sich nicht miteinander. An der Pest stirbt alles Vieh der Ägypter, nachher wird es vom Hagel nochmals erschlagen, soweit nicht die Knechte Pharaos den Worten Moses geglaubt und es rechtzeitig gerettet haben. Der Hagel vernichtet zugleich den ganzen Pflanzenwuchs (aufser Weizen und Spelt, die noch nicht in Halmen stehen); nachher wird er von den Heuschrecken nochmals gefressen. Das hat der Erzähler empfunden; er spricht daher hier nur von dem, was der Hagel übrig gelassen hat; dadurch aber wird der Effekt gestört.

Nach dem allen scheint es mir evident, dafs der älteste uns noch greifbare Bericht nur drei Plagen gekannt hat. Und zwar wird die Erweiterung so vor sich gegangen sein, dafs mitten in den ursprünglichen Zusammenhang eine neue Plage hineingeschoben ist (ebenso wie in unserem Text die Finsternis aus E vor den Schlufs der Heuschreckenerzählung eingeschoben ist). So wird es sich erklären, dafs bei I nur der Eingang der normalen Formel steht, dann aber eine abweichende Fortsetzung folgt, während die echte Fortsetzung von I jetzt unter II steht (d. h. dafs ursprünglich auf 7, 15a. 16[1]) sogleich v. 27 folgte), und dafs der Eingang der Heuschreckenplage jetzt vor dem Hagel steht, also 10, 4ff. die Fortsetzung von 9, 13 ist. Die dritte

[1]) v. 15b setzt den Stab des Mose ein, der v. 17. 20b wiederkehrt. Er kommt sonst noch bei der Hagelplage 9, 23 und der Heuschreckenplage 10, 13 vor, an beiden Stellen abwechselnd mit der Hand, die Mose ausstreckt (9, 22. 10, 12); letztere streckt er auch bei der Finsternis 10, 21 f. zum Himmel. Bei P tritt an seine Stelle bekanntlich der Stab Aharons.

Plage (Ungeziefer) scheint mir ziemlich intakt erhalten, während die vierte (Viehpest) wieder ganz zu streichen ist. Die drei ursprünglichen Plagen wären also: Frösche, Ungeziefer und Heuschrecken.

5. Dieses Ergebnis wird durch eine Reihe weiterer Indizien bestätigt. Bei dem Ungeziefer kündet Jahwe 8, 18 an, dafs „das Land Gosen, wo mein Volk[1]) sich aufhält“ davon nicht betroffen werden soll,[2]) und ebenso fällt 9, 26 der Hagel hier nicht. Das ist die Anschauung des Jahwisten, während nach dem Elohisten die Israeliten bekanntlich mitten in Ägypten wohnen. Diese Anschauung liegt der Erzählung von der Viehpest zu Grunde: 9, 4. 7, wo Jahwe zwischen dem Vieh der Ägypter und der Israeliten scheidet, ganz ebenso wie nachher 11, 7 bei der Tötung der Erstgeburt. Und doch ist dieser Abschnitt durchaus im Stile von J gebildet, dem er überall Wendungen und ganze Sätze entlehnt (so auch 9, 4 הפלה aus 8, 18), wenn auch mit Abweichungen, die deutlich jüngeren Ursprung verraten (so 9, 3 תהי יד יהוה הוֹיָה במקנך, wo der echte J הנה אנכי נגף oder ähnlich gesagt haben würde). Deutlich zeigt sich sowohl, dafs die Viehpest ein sekundäres Stück ist, wie auch, dafs innerhalb der jüngsten Schichten von J die Vorstellungen von E starken Einflufs geübt haben.

Eine andere Inkonzinnität ist, dafs der Eintritt der fünften und der sechsten Plage von Jahwe selbst auf „morgen“ angekündigt wird (9, 18. 10, 4), ebenso mit sekundärer Wendung 9, 5 f. bei der vierten, in einem Nachtrag (8, 19) auch bei III, während bei II 8, 5 f. der Pharao für das Aufhören der Plage auf Moses Frage den morgigen Tag bestimmt, und 8, 25 Mose selbst das Aufhören der dritten Plage auf morgen festsetzt. An zahlreichen Stellen sind die (an E 5, 2 anschliefsenden) Worte „auf dafs Du erkennest, dafs Niemand ist wie Jahwe unser Gott“ u. ä. eingesetzt (7, 17. 8, 6. 18. 9, 14. 29). Besonders stark zeigen die fünfte und sechste Plage (9, 13—34. 10, 1—20. 24—29), wie viele Hände an den jahwistischen Bestandteilen unseres Textes tätig

[1]) Es entspricht durchaus dem Stil von J, dafs Jahwe auch hier zum Pharao nicht von Israel redet, vgl. dagegen 9, 4. 11, 7.

[2]) Der folgende Vers: „ich will eine פדות (?) zwischen mein und dein Volk setzen“ ist sekundär, und nimmt an, dafs Israeliten und Ägypter vermischt in denselben Gebieten wohnen; denn das wohl korrupt überlieferte Wort kann nur „Unterschied“ (LXX *διαστολή*) bedeuten.

gewesen sind; dabei hat die Schilderung der fünften (Hagel) überall die Motive der sechsten (Heuschrecken) verwendet, so dafs jene auch formell geradezu eine jüngere Dublette zu dieser ist.[1]) Gleichartige Beobachtungen könnte eine sorgfältige Detailanalyse noch gar manche zusammenstellen.

6. In der Erzählung der Heuschreckenplage finden sich zwei Stellen, welche in ihrer ganzen Art zu allen übrigen in starkem Kontrast stehen und wirklich noch dem echten alten J (J[1]) anzugehören scheinen, von dem ich sonst trotz eifrigen Suchens keine sichere Spur habe finden können: 10, 13 b „und Jahwe führte einen Ostwind über das Land diesen ganzen Tag und die ganze Nacht; als es Morgen ward, da brachte der Ostwind das Heuschreckenheer"; und dazu v. 19: „und Jahwe liefs den Wind umschlagen in einen sehr starken Meerwind und der nahm das Heuschreckenheer und warf es ins Schilfmeer; nicht eine einzige Heuschrecke blieb im ganzen Gebiet Ägyptens übrig". Hier haben wir die natürliche Erzählungsweise, welche J charakterisiert, und ganz ebenso in der Erzählung von der Katastrophe der Ägypter im Schilfmeer wiederkehrt; auch bei dieser ist der Ostwind das natürliche Mittel, durch das Jahwe das Verderben herbeiführt.[2])

Diesen Charakter tragen die Plagen, welche uns als die allein ursprünglichen geblieben sind, alle drei. Frösche, Ungeziefer, Heuschrecken sind Landplagen, die jederzeit kommen können und an sich nichts Übernatürliches haben; diesen Charakter erhalten sie nur dadurch, dafs Jahwe sie zu einem bestimmten Zweck herbeiführt und ihre Wirkung steigert. In der Erzählung von J[1] wird das noch stärker hervorgetreten sein, in derselben Art, von der uns 10, 13. 19 ein Rest erhalten ist. Es ist sehr möglich, dafs der älteste Erzähler sich auf eine einzige Plage, die Heuschrecken,[3]) beschränkt hat, die dem Pharao bereits die

[1]) Dabei ist sie nichts weniger als einheitlich. In v. 22—25 liegen mindestens drei Varianten durcheinander gewürfelt.

[2]) Dieselbe Rolle spielt der Ostwind im Traum Pharaos Gen. 41.

[3]) Diese sind für den palästinensischen Erzähler das nächstliegende; Frösche und Ungeziefer sind schon der Eigenart des Niltals angepafst und daher für einen Erzähler geeignet, der den Titel Pharao braucht, diesen des Morgens zum Bad im Nil gehen läfst, und von der Abneigung der Ägypter gegen die Fremden eine Anschauung hat (תועבה 8, 22 wie in der Josephgeschichte bei J[2] Gen. 43, 32. 46, 34). Wie wenig J[1] eine wirkliche Vorstellung von Ägypten hat, lehrt 10, 13. 19 deutlich: Ost- und Westwind wirken hier

Erlaubnis abzwingt, zum Fest in die Wüste zu ziehen. Der nächste Bearbeiter, J^2, hätte dann die beiden anderen hinzugefügt und den Hergang dramatisch so gesteigert, dafs dem Pharao durch die Plagen eine Konzession nach der anderen abgepreſst wird.[1]) Die Hagelplage ist eine Variation der Heuschrecken; mit der Viehpest und vollends mit der Verwandlung des Nilwassers in Blut beginnt dann die Umwandlung der Plagen in echte Wunder, die bei E^2 (Finsternis) und nun gar bei P immer weiter gesteigert wird.

Unsere Untersuchung führt aber zugleich zu einem noch weit wichtigeren Ergebnis: sie zeigt, dafs bei den Plagen von einer Sage, von einer volkstümlichen Überlieferung gar keine Rede sein kann; denn sie haben absolut keinen sagenhaften Inhalt. Sie sind vielmehr freie Schöpfungen des Erzählers. Er steht vor der Aufgabe zu zeigen, wie der König durch göttliches Eingreifen dazu gebracht worden ist, den Hebräern den Zug zum Opferfest zu gestatten, und denkt sich den Hergang genau so, wie jederzeit und überall die Gottheit gegen Ungehorsam ihren Willen durchsetzt: indem sie den Frevler mit Landplagen heimsucht, bis er sich fügt.[2]) Das gleiche gilt aber auch schon von dem Begehren des Wüstenfestes und der darin liegenden List Jahwes, durch die er den König, der sie sehr wohl durchschaut, schliefslich doch betrügt. Auch das läfst sich garnicht in irgend eine Sagenform bringen, sondern ist nur als Motivierung durch den seinen Stoff poetisch ausgestaltenden Erzähler begreifbar. Überliefert ist ihm garnichts, als dafs die Hebräer aus Gosen ausgezogen und dafs die ihnen nachsetzenden Ägypter von den Wellen des Schilfmeers verschlungen sind: begreiflich und anschaulich zu machen, wie

---

wie in Palästina, in 24 Stunden werden die Heuschrecken über das ganze Land geführt, und ebenso rasch sämtlich ins Schilfmeer geworfen. Dem entsprechen die Dimensionen, in denen wir uns die Verfolgung durch den König Ägyptens in dieser Version zu denken haben.

[1]) Wenn das richtig ist, mufs in der Ankündigung Jahwes Exod. 3, 19 f. (oben S. 11) בכל נפלאתי אשר אעשה בקרבו als Zusatz von J^2 gestrichen werden. „Aber ich werde meine Hand ausstrecken und Ägypten schlagen; und alsdann wird er Euch ziehen lassen“ genügt vollständig und würde nicht mehr als éine Plage erfordern.

[2]) In derselben Weise wird in der Variante der Exodussage, der von Abrahams Aufenthalt in Ägypten Gen. 12, 17, Pharao und sein Haus von Jahwe mit schweren Schlägen geschlagen (וינגע יהוה את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו), bis er ihm Sara zurückgibt und ihn entläfst.

das zugegangen ist, ist die Aufgabe, die er zu erfüllen hatte, und die er wenn auch durchaus nicht in grofsartigem epischen Stile, so doch ganz geschickt und, was vor allem anzuerkennen ist, in sehr einfacher Weise, mit wenigen und durchaus natürlichen Zügen, gelöst hat.

Die Tötung der Erstgeburt und das Wesen des Wüstenfestes.

In unserem Text führen die Plagen nicht zum Ziel; erst durch einen neuen, vernichtenden Schlag wird Pharaos Hartnäckigkeit gebrochen, durch die Tötung der Erstgeburt. Hier sind jedoch die verschiedenen Bearbeitungen so durcheinander geworfen — nur der Priestercodex 12, 1—20. 37. 40 ff. scheidet sich glatt aus, wie gewöhnlich —, dafs in cp. 11 der Redaktor den Faden vollständig verloren hat. Die Stücke über die Anleihe bei den Ägyptern 11, 2. 3. 12, 35. 36 sind früher schon besprochen: sie knüpfen an J 3, 21 f. an, geben aber nicht dessen ursprüngliche Erzählung sondern eine sekundäre, sehr ungeschickte und an möglichst unpassender Stelle eingesetzte Überarbeitung.

11, 4—8[1]) enthalten eine Rede, in der Mose dem Pharao den Tod der Erstgeburt von Menschen und Vieh ankündigt, 12, 21—28[2]) die Anweisung Moses an die Ältesten Israels, das Passahlamm zu opfern und ihre Schwelle mit dem Blut zu bestreichen. Beide Stellen gehören aufs engste zusammen. In beiden ist die Voraussetzung, dafs die Israeliten inmitten der Ägypter wohnen und daher durch ein Abzeichen geschieden werden müssen, damit Jahwe, wenn er bei Nacht umgeht, nicht auch ihre Erstgeburt tötet — „damit Du weifst“ wie Mose 11, 7 zu Pharao sagt, „dafs Jahwe unterscheidet zwischen Ägyptern und Israel“. Sie haben mithin die Grundanschauung der elohistischen Schicht (daher auch der Abschlufs 12, 27 „da beugte sich das Volk und betete an“ = 4, 31 E, s. o. S. 16). Aber im Ausdruck sind sie aufs allerstärkste von der jahwistischen Schicht abhängig. שפחה „Magd“ ist jahwistisch, E sagt אמה; נגף 12, 23. 27 (vgl. Jos. 24, 5) braucht J[2] 7, 27; das Klagegeschrei der Ägypter

[1]) v. 9. 10 sind inhaltlose spätere Zusätze.

[2]) v. 25 ist eine Variante zu 24. 26. In v. 28 ist Aharon eingesetzt, der sonst in diesen Stücken (aufser 12, 31) garnicht vorkommt.

wird sein „wie nie zuvor und nie wieder“, vgl. 9, 24. 10, 6. 14; die „Ältesten“ 12, 21 stammen aus J; הפלה „einen Unterschied machen“ braucht J 8, 18 von der Sonderung zwischen Ägypten und Gosen, während es hier 11, 7 von der Scheidung zwischen Ägyptern und Israeliten innerhalb des Landes gebraucht wird, wie bei der Viehpest 9, 4 — mit diesem sekundären Abschnitt stehen die beiden hier besprochenen überhaupt ungefähr auf gleicher Linie.[1]) Dieselbe Abhängigkeit aber zeigen sie auch von den nächst vorangehenden und folgenden Versen. Dafs Mose nach seiner Rede „im Zorn von Pharao fortgeht“ 11, 8, ist offenbar eine Steigerung seiner definitiven Abweisung 10, 28 f. Das „grofse Geschrei“ 11, 6 kehrt 12, 30 wieder, die Ankündigung 11, 8, dafs die Knechte Pharaos das Volk beschwören werden fortzuziehen, war in anderer Fassung schon 11, 1 ausgesprochen (ebenso in dem Fragment 6, 1), und erfüllt sich 12, 33. Vor allem aber ist 11, 5 „sterben wird jeder Erstgeborene im Lande Ägypten vom Erstgeborenen Pharaos, der auf seinem Throne sitzt, bis zum Erstgeborenen der Magd hinter der Handmühle, und jede Erstgeburt des Viehs“ eine Variante von 12, 29 „um Mitternacht schlug Jahwe jeden Erstgeborenen im Lande Ägypten vom Erstgeborenen Pharaos, der auf seinem Throne sitzt, bis zum Erstgeborenen des Gefangenen im Stockhause, und jede Erstgeburt des Viehs“. Dafs letzteres das ältere ist, ist klar, gerade weil es uns natürlicher scheint, an die Magd als an die Gefangenen zu denken; aber für den Verfasser von v. 29 kommt nur der Vater, nicht die Mutter in Betracht. Gefängnis heifst hier בית הבור wie Jerem. 37, 16; das einfache בור „Loch“ für Gefängnis braucht aber J[2] zweimal in der Josephsgeschichte, Gen. 40, 15 b und 41, 14 a β.[2])

Das spricht dafür, dafs die übrig bleibenden Abschnitte 11, 1. 12, 29—34. 38. 39 die ursprüngliche jahwistische Version bilden; und in der Tat schliefsen sie, wenn auch einzelnes zweifelhaft bleiben mag, in sich gut zusammen und geben zugleich

[1]) Dafs 11, 4 ff. nicht aus J[2] (oder gar J[1]) stammen kann, geht auch daraus hervor, dafs Mose hier zum Pharao von Jahwe (ohne Zusatz) und Israel spricht v. 4. 7, in scharfem Gegensatz zu der Art wie J[2] in der Geschichte der Plagen ihn reden läfst.

[2]) Dafs diese beiden Bruchstücke zu J gehören, haben Dillmann und Gunkel erkannt. J[1] aber (vgl. o. S. 25) sagt Gen. 39, 20. 23. 40, 3 b. 5 b בבית הסהר; also gehört בור zu J[2].

eine annehmbare Fortsetzung von cp. 10, der Geschichte der Heuschreckenplage. Die Verhandlungen mit Pharao sind daran gescheitert, dafs dieser dem Volk nicht gestatten will, das Vieh mitzunehmen; vielmehr verbietet er dem Mose bei Todesstrafe, je wieder vor sein Angesicht zu treten. Mose nimmt das an: „Du hast es gesagt, Du wirst mich nicht wieder sehen“ (10, 29). Jetzt verkündet Jahwe dem Mose den letzten entscheidenden Schlag: alsdann wird er Euch entlassen, ja von hier forttreiben (11, 1). Daran schliefst unmittelbar 12, 29: „und um Mitternacht schlug Jahwe jeden Erstgeborenen“ u. s. w. „Und Pharao stand auf in dieser Nacht und all seine Knechte und ganz Ägypten, und es war ein grofses Geschrei in Ägypten, denn es war kein Haus, in dem nicht ein Toter war“. Noch bei Nacht ruft Pharao den Mose [und Aharon] und gewährt den Abzug; auch das Vieh dürfen sie mitnehmen. Ganz Ägypten drängt zur Eile, voll Todesangst; so kann das Volk sein Brot nicht ausgähren lassen und backt es unterwegs ungesäuert als Mazzen.

Von der vorhin besprochenen Einlage 11,4—8. 12, 21—28 unterscheidet sich dieser Bericht aufs stärkste dadurch, dafs in ihm vom Passahopfer der Israeliten mit keinem Worte die Rede ist. Im Gegenteil, es ist ausdrücklich ausgeschlossen: denn hier ist das Volk während der Nacht nicht mit dem Opfer sondern mit Backen beschäftigt und ahnt nichts von dem was ihm bevorsteht; und während ihm 12, 22 streng verboten wird, vor Tagesanbruch das Haus zu verlassen, ziehen sie hier mitten in der Nacht in die Wüste. An Stelle des Passahs tritt hier das Mazzenfest; nur dies wird durch den Auszug ätiologisch erklärt. Dem entsprechen die späteren Erwähnungen im Dekalog Exod. 34, 18 und im Bundesbuch Exod. 23, 15, die das Mazzenfest, aber nicht das Passah, auf den Auszug zurückführen. Erst das Deuteronomium (cp. 16, im wesentlichen identisch mit Exod. 13, 2—16) verbindet beide Feste miteinander und mit dem Exodus. Jene Stellen setzen also eine ähnliche Erzählung voraus, wie wir sie Exod. 12, 34. 39 über die Mazzen lesen.

Trotzdem kann der von uns hergestellte Bericht nicht der ursprüngliche Bericht des Jahwisten oder auch nur von J^2 sein. Denn einmal tritt er zwar auf als Fortsetzung von cp. 10, aber er ist mit ihm nicht aus einem Gufs: der Autor, der 10, 29 den Mose hat erklären lassen, Pharao werde ihn nicht wiedersehen, kann ihn unmöglich unmittelbar darauf 12, 31 noch in der nächsten

Nacht wieder zum Pharao kommen lassen. Sodann aber, und das ist entscheidend, erzählt 12, 29 ff. zwar den Exodus aus Ägypten, aber nicht, wie es bei J und auch noch bei J^2 der Fall sein müfste, den Exodus aus Gosen. Auch in diesem Abschnitt sitzen die Israeliten deutlich im eigentlichen Ägypten, in unmittelbarer Nähe des Hofes, sodafs der Befehl des Pharao sie sofort erreicht und sie noch in derselben Stunde aufbrechen. So erzählt kein Schriftsteller, der sich die Situation anschaulich vor Augen stellt und der kurz vorher noch wiederholt betont hat, dafs die beiden Völker räumlich von einander getrennt sind und dafs den Ägyptern die Vermengung mit Fremden ein Greul ist.[1])

Aber dieser Unterschied geht noch viel weiter. Trotz aller Erweiterungen bei den Plagen ist die bisherige Erzählung durchaus planmäfsig aufgebaut: alles ist auf den dreitägigen Zug in die Wüste und das Wüstenfest angelegt, sowohl in Jahwes Anweisung bei J 3, 18 wie in der Schilderung der einzelnen Plagen bei J^2. Anders als die Ägypter, die verblendet genug sind, den Fremden ihre Kostbarkeiten für das Fest zu leihen, durchschaut der König die Sachlage sehr wohl und erkennt, dafs man ihn betrügen will; daher kann er nur „durch Zwang“ בְּיָד חֲזָקָה zum Nachgeben gebracht werden. Als er dann erfährt, dafs die Hebräer wirklich entflohen sind, setzt er ihnen nach und findet dabei den Untergang. Aber diese Motive sind in der Erzählung von der Tötung der Erstgeburt völlig verschwunden: von den drei Tagen, von der baldigen Rückkehr ist mit keinem Worte die Rede, im Gegenteil, der Pharao wie sein Volk streben nur, die schrecklichen Fremden so rasch wie möglich los zu werden, natürlich, wie es nach einer solchen Katastrophe selbstverständlich ist, auf Nimmerwiedersehen. Die Sinnesänderung Pharaos nach dem Auszug, wie sie E 14, 5 b erzählt, ist vom menschlichen Standpunkte absolut unverständlich — psychologisch begreiflich wäre nur, dafs er Rache hätte nehmen wollen, aber davon ist nicht die Rede — und die Erzählung des Jahwisten „da meldete man dem König, dafs das Volk geflohen sei,

[1]) Nur so begreift sich auch 12, 38 „auch viel Mischvolk (עֶרֶב) zog mit ihm, und Kleinvieh und Rinder, ein sehr grofser Besitz“. J würde von gêrîm geredet haben, wie 3, 22. Welcher Sinn in diesen Worten steckt, weifs ich freilich nicht zu sagen; denn sie müssen doch irgend welche Beziehung zum Mazzenfest haben.

und er schirrte seinen Wagen und sein Volk nahm er mit sich“ ist nach einer solchen Katastrophe völlig undenkbar. Daher verträgt sich denn auch die Anleihe bei den Ägyptern, welche bei J[1] den eigentlichen Glanzeffekt des Auszugs bildet, schlechterdings nicht mit der Tötung der Erstgeburt, wie grade unser Text handgreiflich zeigt. Der Redaktor hat den Zug nicht auslassen wollen und ihn in späterer Überarbeitung 11, 2 f. und 12, 35 f. an Stellen eingesetzt, die so unpassend sind wie nur möglich und doch die einzigen waren, wo er sich formell noch einigermafsen einfügen liefs. Gerade dieser für J[1] ganz unentbehrliche Zug beweist, dafs uns von seiner Erzählung des Auszugs garnichts erhalten ist.

Inhaltlich jedoch läfst sich die Erzählung, wie sie beim echten Jahwisten gelautet haben mufs, ganz wohl rekonstruieren. Mose geht mit den Ältesten von Gosen an den Hof und stellt die Forderung an den König (5, 3 f.) Als dieser sie ablehnt, sendet Jahwe die Heuschreckenplage über das Niltal — Gosen bleibt davon verschont. Jetzt gibt der König die Erlaubnis zum Zug in die Wüste, und daraufhin befreit Jahwe Ägypten von den Heuschrecken. Die Hebräer rüsten sich zum Zuge, ihre Frauen machen die Anleihe bei den Nachbarinnen und Beisassinnen, und das Volk zieht aus Gosen aus. Das Fest in der Wüste kann erst später gefolgt sein (s. u. S. 61 f.). Wohl aber mufs das Volk jetzt Anstalten getroffen haben, die erkennen liefsen, dafs es nicht heimkehren wollte: es zieht von Ägypten fort in die Wüste hinaus, an der Ostküste des Meerbusens entlang. Als das der König erfährt, setzt er ihnen nach.

Auch darauf sei noch hingewiesen, dafs die Tätigkeit Jahwes bei der Tötung der Erstgeburt eine ganz andere ist, als in den echten Stücken des Jahwisten. Zwar fällt auch hier seine Wirksamkeit in das Dunkel der Nacht, wie im alten Mythus, aber während er sonst lediglich die Naturkräfte benutzt und steigert, geht er hier von Haus zu Haus und erschlägt jeden Erstgeborenen von Mensch und Vieh — denn wir können uns was 12, 29 erzählt wird nur so anschaulich machen, wie es 11, 4 ff. 12, 23 im einzelnen ausgemalt wird —; mit anderen Worten, hier haben wir ein wirkliches, nicht mehr aus natürlichen Vorgängen entwickeltes Wunder, wie es die jahwistische Erzählung sonst in diesen Abschnitten nirgends kennt, und auch nicht in den echten Sagen der Genesis: denn auch z. B.

die Sündflut- oder die Sodomsage gestalten den Hergang sehr andersartig.

Nun enthält der Exodus noch eine Angabe über die Tötung der Erstgeburt, nämlich 4, 22 f.[1]) „Du sollst zum Pharao sagen: so spricht Jahwe: mein erstgeborener Sohn ist Israel. Ich habe zu Dir gesprochen: entlafs meinen Sohn dafs er mir diene, aber Du hast geweigert ihn zu entlassen; siehe jetzt töte ich Deinen erstgeborenen Sohn.“ Diese Worte, eine Instruktion Jahwes an Mose für die Verhandlungen mit Pharao, sind formell etwa eine ältere Variante zu Moses Worten 11, 4 ff. Aber in unserem Text sind sie nirgends unterzubringen; sie sind ein völlig isoliertes, versprengtes Stück, das der Redaktor noch mit aufnehmen wollte und völlig zusammenhangslos in die Rückkehr Moses von Midian nach Ägypten, vor die Beschneidungserzählung, eingelegt hat. Sie sind von J abhängig, wie vor allem die Formel der Forderung an Pharao zeigt. Dafs sie zu J^1 nicht gehören, beweisen die Namen Pharao, Jahwe, Israel. Aber auch in J^2 wollen sie sich nirgends einfügen; nach der definitiven Abweisung Moses 10, 29 haben sie so wenig Platz wie vorher, und überhaupt weht in ihnen eine andere Luft als in den Erzählungen von den Plagen. Es ist also ein ganz selbständiges Stück, das zwar an die jahwistische Erzählung anknüpft, aber etwas durchaus neues bringt, das sich inhaltlich nicht in ihren Text einfügen läfst.

Nun ist ebenso evident, dafs das Fragment Exod. 4, 22 f. älter ist, als alle uns sonst erhaltenen Erzählungen über die Tötung der Erstgeburt. Es gibt dafür ein poetisch untadelhaftes Motiv: für meinen Erstgeborenen nehme ich den Deinen; und es beschränkt die Tötung auf den Sohn Pharaos, während die späteren sie auf alle Ägypter und auf ihr Vieh ausdehnen.

Damit werden wir unmittelbar vor die Frage der Genesis der ganzen Erzählung gestellt. In ihrer jetzigen Gestalt soll sie bekanntlich dazu dienen, den Ursprung des Passahfestes zu erklären, dessen Name eben davon abgeleitet wird, dafs Jahwe die Israeliten verschont hat (פסח Exod. 12, 23. 27.[2]) Aber eben

---

[1]) Der vorhergehende korrupt überlieferte Vers 4, 21 ist nirgends unterzubringen und wohl eine jüngere Erweiterung des folgenden.

[2]) Da dieser Abschnitt über den Ritus des Passahs zwar relativ spät aber doch wesentlich älter als das Deuteronomium ist, ist die oft wiederholte Behauptung falsch, dafs der Name Passah vor dem Deuteronomium nicht nachweisbar sei.

das beweifst nur aufs neue, dafs sie durchaus sekundär ist. Denn es ist oft ausgesprochen und allgemein anerkannt, dafs das grofse Opferfest, zu dem die Frauen sich die silbernen und goldenen Geschirre und die Festgewänder leihen, und für das man, wie J² Exod. 10, 25 f. ganz richtig ausführt, das Vieh notwendig mitnehmen mufs, nichts anderes ist, als eben dieses Passahfest, das Opfer, bei dem die erstgeworfenen Tiere unter besonderen Riten geschlachtet und verzehrt werden. Es ist das grofse Hauptfest einer von Viehzucht lebenden, halbnomadischen Bevölkerung. Als solches steht es in scharfem Gegensatz zu den Festen, welche die sefshaft gewordenen Israeliten in Palästina ausgebildet haben, als sie zu einem Bauernvolk geworden waren. Diese Bauernfeste, „die Anhub der Sichel in die Saat", bei der man sieben Tage lang Mazzen ifst, das Ernte- oder Wochenfest, und das Fest der Weinlese, erscheinen bekanntlich zu einem festen Cyklus verbunden in den alten Gesetzen Exod. 34, 18. 22 f.=23, 14 ff. Daneben erwähnen dieselben, aber aufserhalb des Cyklus, „das Fest Jahwes" 23, 18, dessen Fett nicht bis zum Morgen übrig bleiben darf; in der Parallelstelle 34, 25 wird es mit Recht als „Fest des Passah" bezeichnet, wenn הפסח hier vielleicht auch, wie Wellhausen annimmt, späterer Zusatz ist. Wie die Angabe über den Ritus zeigt, werden die Tiere bei Nacht geschlachtet und verzehrt, was übrig bleibt, verbrannt: deutlich kommt in ihm zum Ausdruck, was uns in der Sage schon so oft entgegengetreten ist, dafs der alte echte Jahwe des Volksglaubens ein nächtlicher Dämon ist, der das Tageslicht scheut. Dazu stimmt die ausführlichere Beschreibung des Ritus Exod. 12, 21 ff. (vgl. auch Deut. 16, 1 ff., wo abgesehen von der Verlegung nach Jerusalem die alten Züge des Festes gut bewahrt sind), die nur darin eine jüngere Gestalt zeigt, dafs hier die Israeliten nicht mehr in Zelten sondern in Häusern wohnen und das Fest sippenweise in diesen feiern. Draufsen geht Jahwe um, um das Opferblut einzusaugen: so darf sich niemand vor die Tür wagen, und man schützt sich gegen die blutgierige Gottheit, indem man Schwelle und Pfosten mit Blut bestreicht. So kann das alte Fest der Nomaden und das Wüstenfest des Exodus noch nicht gefeiert worden sein: vermutlich wird man hier die Tiere gemeinsam geschlachtet, das Blut auf die Erde gegossen und dann das Fleisch sippenweise in den Zelten verzehrt haben — da mag dann auch der Blutzauber schon

angewandt worden sein. Als das Volk dann in Palästina sefshaft wurde, löste sich im Gegensatz zu den Erntefesten — bei denen die Gemeindegenossen „vor Jahwe erschienen“ d. h. sich am gemeinsamen Heiligtum vereinigen — die Gemeinsamkeit der Feier vollends auf: die Feldarbeiten werden von den Bauern gemeinsam ausgeführt, in der Viehzucht ist der Einzelne an den Nachbarn nicht gebunden. Dafs das Opfer der jungen Lämmer und Kälber im Frühjahr, zur Zeit des Mazzenfestes, dargebracht wurde, lag in der Natur der Dinge; wohl aber mag das Passah in den einzelnen Häusern je nach den Umständen an verschiedenen Tagen begangen worden sein. Darauf weisen die Vorschriften Exod. 34, 25=23, 18 hin, die einen bestimmten Tag nicht in Aussicht nehmen und daher das Fest aufserhalb des Cyklus, nach den drei grofsen Erntefesten, erwähnen, andererseits aber den Ritus des Mazzenfestes („Du sollst nicht zu Gesäuertem das Blut meines Opfers darbringen“) auch für das Passahopfer einschärfen. Dafs indessen das Passah den Charakter eines gemeinsamen Festes noch nicht ganz verloren hatte, dürfte daraus hervorgehen, dafs das Deuteronomium den Versuch macht, es aus einem häuslichen Fest in ein einheitliches in Jerusalem begangenes Fest umzuwandeln — ein Versuch, der indessen bekanntlich nicht durchgedrungen ist und vom Priestercodex wieder aufgegeben wird.

Wenn nun in der ursprünglichen Erzählung vom Exodus das Passah in der Wüste, drei Tage nach dem Auszug, gefeiert werden soll, kann es nicht schon in Ägypten selbst, in der Nacht des Auszugs, begangen noch sein Ritual durch die Ereignisse desselben bestimmt worden sein — d. h. mit anderen Worten, Passah und Tötung der Erstgeburt sind der ursprünglichen Erzählung fremd.

Der erste Schritt, israelitisches Festritual aus der Geschichte des Auszugs ätiologisch abzuleiten, ist die Erklärung des Mazzenbackens aus der Eile, mit der die Hebräer das Land verlassen. Das entspricht dem soeben ermittelten: das Passahopfer fällt in die Zeit des siebentägigen Mazzenfestes, aber keineswegs auf die erste Nacht (das bestimmt erst der Priestercodex eben in Konsequenz der jetzigen Exoduserzählung). Es ist schon erwähnt, dafs Exod. 34, 18=23, 15 diese Erzählung und nur diese voraussetzen: nicht das Passahopfer, sondern lediglich das Mazzenfest wird von den Vorgängen beim Auszug abgeleitet.

Das mag also die Erzählung von J^2 (oder vielleicht von E) gewesen sein, der dann vielleicht Stücke von 12, 31—39 angehören.[1]) Wie hier das Drängen zum Auszug motiviert war, wissen wir nicht; denn alle älteren Versionen darüber sind durch die Einlage des Passahs und die Tötung der Erstgeburt verdrängt.

Diese Einlage erklärt sich dadurch, dafs das Passahfest auf die Auszugsgeschichte selbst zurückwirkt. Das Opfer der Erstgeburt, das die Israeliten beim Vieh vollziehen und beim Menschen lösen, holt sich jetzt Jahwe selbst von den Ägyptern, die die Erfüllung seiner Forderung verweigert haben. Der erste Schritt dazu war eine an J^2 anknüpfende aber im übrigen den alten Zusammenhang sprengende Einlage, in der Mose dem Pharao ankündigte, dafs Jahwe ihm den erstgeborenen Sohn erschlagen werde. Die Ausführung mit der dadurch erwirkten Entlassung hat gewifs nicht gefehlt; sie ist aber durch eine Steigerung verdrängt worden, in der die Tötung der Erstgeburt auf alle Ägypter und all ihr Vieh ausgedehnt wird (12, 29 ff.) Dadurch wird der Vorgang in Ägypten das Vorbild des israelitischen Passahfestes: weil Jahwe den Ägyptern die Erstgeburt erschlug, deshalb opfern die Israeliten sie beim Vieh und lösen sie beim Menschen, sagt der deuteronomistische Zusatz Exod. 13, 15. Dadurch wird das Fest in der Wüste, auf das ursprünglich alles ankam, unmöglich und mufste gestrichen werden: es ist völlig in der Ordnung, dafs von ihm Exod. 12, 29 ff. nicht mehr die Rede ist; und wenn man auch die Bereicherung durch die Ägypter nicht missen mochte, so hat sie jetzt ihre Motivierung verloren und wird sachlich absurd. Das letzte Stadium ist dann, dafs auch das israelitische Passahopfer nach Ägypten verlegt wird Exod. 12, 21 ff.; aus einem naturwüchsigen Fest für Jahwe wird es zu einem Mittel, an dem Jahwe in der Mordnacht sein Volk von den Ägyptern unterscheiden kann. Die ätiologische Erzählung hat ihre Wurzel, das alte Fest in der Wüste, verschlungen.[2])

[1]) Wenn der Erzähler von der Tötung der Erstgeburt noch nichts wufste, sind die Angaben über die Anleihe in der Auszugsnacht 11, 2 f. 12, 35 f. (oben S. 12) noch einigermafsen erträglich; sie mögen also vielleicht dieser Schicht zuzurechnen sein.

[2]) Wer sich die Mühe nehmen sollte, meine Untersuchungen wirklich nachzuprüfen, wird mir vielleicht den Vorwurf machen, dafs ich hier und an anderen

Die Bedrückung der Israeliten und die Jugendgeschichte Moses.

Über den Grund, weshalb der Pharao die Israeliten nicht entlassen will, gibt der Eingang des Exodusbuchs in verschiedenen Versionen Auskunft. Der Priestercodex scheidet sich auch hier leicht aus; ihm gehören 1, 1—5. 7. 13. 14.[1]) 2, 23 b–25. In dem Rest sind zwei ursprünglich völlig verschiedene Motive neben einander gestellt. Zunächst 1, 6. 8—10, die Erzählung des echten Jahwisten: „Und es starb Joseph[2]) und all seine Brüder und diese ganze Generation. Und es erhob sich ein neuer König über Ägypten, der von Joseph nichts wufste. Und er sprach zu seinem Volk: siehe das Volk [der bne Israel][3]) ist zahlreicher und stärker als wir. Wohlan,[4]) lafst uns ihnen mit List beikommen, dafs es nicht zunehme und es geschehe, falls uns ein Krieg befällt, dafs es sich gleichfalls unseren Feinden anschliefst und gegen uns kämpft und aus dem Lande hinauszieht.“ In diesen Sätzen ist alles anschaulich und vortrefflich, wie wir es bei J gewohnt sind. Die neueren Kritiker haben nun seltsamer Weise verkannt, dafs die Erzählung sich in v. 15 ff. fortsetzt, wo die List, zu der der König greift, berichtet wird: „Und der König Ägyptens sprach zu den Hebammen der Hebräerinnen [die Namen der beiden Frauen sind späterer Zusatz]: wenn ihr

Stellen nicht einen Teil der Berichte auf den Jehowisten zurückführe. In der Tat scheint die herkömmliche Anschauung: erst der Jahwist und der Elohist in ihren verschiedenen Stadien, dann ihre Verarbeitung und Erweiterung durch den Jehowisten, eine sehr einfache Lösung zu bieten. Aber ich habe mich nicht überzeugen können, dafs sie richtig ist; die Probleme liegen viel verwickelter, und der Jehowist ist nirgends eine greifbare Gröfse wie der Deuteronomist, der in 13, 3–16 vorliegt. Vor allem kommt in Betracht, dafs der Elohist in diesen Abschnitten nirgends mit Sicherheit nachweisbar ist. So mufs ich annehmen, dafs diese Entwickelung sich innerhalb des jahwistischen Werkes abgespielt hat.

[1]) In v. 14 sind vielleicht ein paar Worte den anderen Versionen zuzuweisen.

[2]) Aus E ist Josephs Tod bekanntlich schon Gen. 50, 23 ff. erzählt.

[3]) Das kann J nicht geschrieben haben, der (auch noch J[2]) das Volk im Munde der Ausländer immer Hebräer nennt; das wird auch hier einzusetzen sein.

[4]) הבה in dieser Bedeutung ist bekanntlich für J charakteristisch, s. Gen. 11, 3. 4. 7.

den Hebräerinnen Geburtshilfe leistet, schaut auf ....[1]); wenn es ein Sohn ist, tötet ihn, ist es aber eine Tochter, so mag sie leben bleiben. Aber die Hebammen waren gottesfürchtig und taten nicht wie ihnen der König Ägyptens geboten hatte und liefsen die Kinder am Leben." Es folgt ihre bekannte Rechtfertigung dem König gegenüber, in der zunächst noch „König Ägyptens" v. 18, nachher aber v. 19 Pharao gesagt wird. Dafs hier eine spätere Hand eingegriffen hat, geht auch daraus hervor, dafs v. 20a und 21 Dubletten sind: „und Elohim belohnte die Hebammen; das Volk aber mehrte sich und wurde sehr stark" = „und weil die Hebammen Elohîm fürchteten, verlieh er ihnen Häuser (d. h. er gründete ihnen Familien und Nachkommenschaft)". Da hier Elohim gesagt wird[2]), scheint E (oder E^2) diese Erzählung aus J übernommen und erweitert zu haben; auf ihn werden auch die Namen zurückgehen, welche v. 15b die beiden Hebammen erhalten. Eben dieser Umstand hat dazu geführt, dafs man dieses ganze Stück E zugewiesen hat, so deutlich die Beziehung zu v. 8—10 auf der Hand liegt, und so laut מלך מצרים dagegen redet.

In diese einheitliche Erzählung ist nun in v. 11f. ein Stück eingelegt, das ein ganz anderes Motiv einführt: „und sie setzten über dasselbe Frohnvögte, um es mit Frohnarbeiten zu bedrücken; und es baute die Magazinstädte des Pharao Pitom und Ra'mses. Aber wie sie es bedrückten, so vermehrte es sich und breitete sich aus, sodafs sie Grauen bekamen vor den bne Israel." Daran hat wohl ursprünglich gleich v. 22 angeschlossen „da befahl Pharao seinem ganzen Volke: jeden Sohn der geboren wird, werft in den Nil, aber jede Tochter könnt ihr leben lassen." Dieser Vers, die Einleitung zur Mosegeschichte cp. 2, bringt jetzt eine Steigerung der Hebammenerzählung: da die List gescheitert ist, greift Pharao zu offener Gewalt. Ursprünglich aber ist er eine Variante derselben, die von anderen Voraussetzungen ausgeht. Denn während in v. 8ff. die Hebräer getrennt von den Ägyptern in dem Weidelande von Gosen an der Ostgrenze wohnen, entsprechend den von J in der Genesis gemachten und auch in

[1]) Was הָאָבְנַיִם sind, ist bekanntlich eine alte, nicht gelöste crux interpretum. Stades Korrektur in הברכים (ZATW VI, 154f.) erscheint zu gewaltsam; aber sachlich wird er Recht haben.

[2]) Dagegen wäre Elohîm in v. 17 ותיראן המילדת את האלהים auch bei J unanstöfsig, da es sich um Ausländerinnen handelt.

den alten Bestandteilen der Geschichte der Plagen festgehaltenen Angaben, wohnen sie in v. 22 ebenso wie in der Erzählung von der Aussetzung Moses am Nil mitten unter den Ägyptern, die daher unmittelbar und ständig in ihr Leben eingreifen können. Hier herrscht also die von E Gen. 45, 18. 20 vertretene Anschauung, dafs die Hebräer von Pharao den besten Teil Ägyptens zum Wohnsitz erhalten haben. Wenn sie dann grade zum Bau von Pitom und Ramses verwendet werden, so wirkt dabei wohl die Version mit, welche sie in Gosen wohnen läfst. Denn wenn auch nicht sicher ist, ob die im Wadi Tumilât gelegenen beiden Städte wirklich zum eigentlichen Gosen gehört haben, so liegen sie doch in dessen Nähe, und zwar in derjenigen Grenzprovinz Ägyptens, durch welche die (oder wenigstens eine) Hauptstrafse nach der Sinaihalbinsel und Palästina geht. Der Verfasser dieser Erzählung hat genauere Kenntnis Ägyptens, er weifs von ihren Getreidemagazinen und den Frohnarbeiten der Asiaten und benutzt das, um die Knechtschaft der Hebräer auszumalen. Wenn er aber damit das aus J[1] entnommene und für die Mosegeschichte cp. 2 unentbehrliche Motiv von der Tötung des männlichen Nachwuchses verbindet, so zeigt sich eben darin seine Unselbständigkeit. Denn die beiden Motive sind lediglich äufserlich nebeneinander gestellt und vertragen sich innerlich garnicht miteinander. Eine Bevölkerung, die man zu Frohnarbeiten verwerten kann und die sie so sklavisch erträgt, wie 2, 11 ff. und die späteren Erwähnungen, namentlich 5, 5—23, berichten, ist nicht gefährlich und erregt ihrem Herrn kein Grauen; und kein vernünftiger Herrscher wird versuchen sie auszurotten, sondern sehr zufrieden sein, wenn sie zahlreichen Nachwuchs hat.

Ganz anders ist die Auffassung des Jahwisten: hier sind die Hebräer kein Sklavenvolk sondern kräftige den Ägyptern überlegene Männer, nicht Frohnarbeiter, sondern Nomaden mit zahlreichem Viehstand, entsprechend dem Bilde der Patriarchen in der Genesis. Das Motiv, weshalb der König ihren Nachwuchs vernichten will, ist ein politisches: sie könnten sich mit den Feinden Ägyptens verbinden und bei der Gelegenheit ausbrechen. Dafs er sie nicht ziehen lassen will, ist selbstverständlich: kein Staat entläfst ein untertäniges Volk freiwillig aus der Abhängigkeit. Daher sträubt sich der König sie zu entlassen, und setzt ihnen nach, als sie die gegebene Erlaubnis mifsbrauchen.

Danach scheint es, dafs die Erzählung 1, 11. 12. 22 aus E stammt, und dazu stimmt, dafs die daran anschliefsende Mosegeschichte in cp. 2 allgemein auf diesen zurückgeführt wird. E kennt dann auch sicher die Frohnarbeiten des Volkes 3, 9. 14, 5 b. Die notwendige Konsequenz wäre, dafs beim Jahwisten „die Not des Volkes“ 3, 7 a und „das was Euch in Ägypten angetan wird“ 3, 16 b sich nicht auf die Frohndienste sondern auf die Verfolgung durch die Tötung der Söhne bezöge, während alle Stellen, in denen von den Frohnarbeiten die Rede ist, aus E oder E^2 stammen müfsten, vor allem ihre Steigerung in cp. 5, 5—23, ferner aber auch 3, 7 b. 5, 4 b, wo sie im Context von J erscheinen, spätere Zusätze wären. Unmöglich ist das durchaus nicht; aber ausgeschlossen ist auch keineswegs, dafs sie von J^2 oder J^3 eingefügt sind, und dafs dann auch 1, 11. 12 und 5, 5—23 diesem angehörten. Dann würde von E fast nichts vorliegen, aufser vielleicht den Zusätzen zur Hebammengeschichte und der jetzigen Gestalt der Geschichte von Moses Jugend — mit anderen Worten, er würde hier von der jüngeren Gestalt des Jahwisten total abhängig sein, und eben deshalb hätte die abschliefsende Redaktion nur wenig aus ihm aufgenommen. Zu einer sicheren Entscheidung vermag ich hier nicht zu gelangen.

Denn auch über die Geschichte von Moses Jugend 2, 1—15 ist ein reinliches Resultat nicht zu erreichen. Dafs sie in ihrer jetzigen Gestalt Spuren von E zeigt,[1]) scheint sicher; sie setzt ja auch voraus, dafs die Hebräer im Niltal selbst leben, in unmittelbarer Nähe des Hofes. Aber bereits Wellhausen hat hervorgehoben, dafs sie mehrfach brüchig ist. Nach dem Eingang scheint es, als sei Mose das erste Kind seiner Eltern, nachher v. 4 ff. hat er eine beträchtlich ältere Schwester; v. 10 ויגדל הילד ist = v. 11 ויגדל משה; die Namensgebung v. 10 b kommt viel zu spät; auch v. 6 zeigt Spuren von doppelter Relation. Überdies begreift man nicht, wie Mose, der v. 10 als Sohn der Prinzessin aufgezogen wird, in v. 11 „zu seinen Brüdern“, den fröhnenden Hebräern kommt; das Motiv, dafs er am Hof aufwächst, wird hier gänzlich fallen gelassen, bildete dagegen ursprünglich die Grundlage für v. 15, s. sogleich.

Deutlich liegen die Dubletten im folgenden zu Tage, in der Motivierung der Flucht Moses. v. 11—14 erschlägt er einen

[1]) Vor allem אמה „Magd“ v. 5, während J bekanntlich שפחה gebraucht.

Agypter, der einen hebräischen Frohnarbeiter erschlagen hat, erfährt aber am nächsten Tage, dafs die Tat trotz aller Vorsicht[1]) ruchbar geworden ist. „Da fürchtete sich Mose und sprach: fürwahr, die Begebenheit ist ruchbar geworden" — die Fortsetzung kann nur gelautet haben: und er floh in die Wüste. Statt dessen folgt v. 15 „und Pharao hörte diese Begebenheit und suchte Mose zu töten; da floh Mose vor Pharao". Eine solche Verdoppelung der Motive ist niemals genuin; ursprünglich wird v. 15 eine ganz andere Beziehung gehabt und die Fortsetzung von v. 10 gebildet haben: „diese Begebenheit" war nicht, wie im jetzigen Context, die Tötung des Ägypters, sondern die Aufziehung des hebräischen Knaben durch die Königstochter. Die sachliche Fortsetzung bildet wie wir gesehen haben v. 23a „und nach vielen Tagen starb der König Ägyptens", woran die Heimkehr aus Midian 4, 19 unmittelbar anschlofs. Danach sind v. 15 und v. 10a sicher jahwistisch; dafs in ihnen Pharao gesagt wird und nicht „König Ägyptens", geht auf den Bearbeiter zurück, der diese Verse mit der Erzählung von der Erschlagung des Ägypters verband. Daraus ergibt sich, dafs auch der echte Jahwist von der Jugend Moses ähnlich erzählt hat wie 2, 1—9; einzelne Wendungen werden ihm angehören, lassen sich aber nicht mehr mit Sicherheit herausschälen.

Sicher jahwistisch ist endlich 2, 15c—22, die Szene am Brunnen in Midian, die Vermählung mit Sippora der Tochter des [namenlosen][2]) „Priesters von Midian", und die Geburt des Geršom; sie bildet die Voraussetzung für die Beschneidungsgeschichte 4, 20. 24—26. Auch E mufs von Moses Vermählung erzählt haben: 3, 1 weidet er die Heerde seines Schwiegervaters, 4, 18 trennt er sich von ihm, 18, 2 ff. führt derselbe ihm seine beiden Söhne Geršom und Eli'ezer zu. Auf die Namen, welche der Schwiegervater später erhalten hat, komme ich später noch zurück.

---

[1]) Der widerwärtige v. 12 „da schaute er sich nach allen Seiten um, und als er gesehen hatte, dafs Niemand da war, erschlug er den Ägypter" stammt schwerlich vom ersten Jahwisten.

[2]) Dafs Re'û'el v. 18 späterer Zusatz ist, ist allgemein anerkannt.

Ursprüngliche Gestalt und Inhalt der Sagen von Moses Kindheit und vom Auszug der Israeliten aus Ägypten.

Die Jugendgeschichte des Mose Exod. 2, 1—10. 13 nimmt unter allen Erzählungen des Exodus, die wir bisher kennen gelernt haben, eine durchaus einzigartige Stellung dadurch ein, dafs sie und sie allein eine wirkliche Sage ist, deren echte Züge sie gerade im Detail überall trägt. Sie hat bekanntlich viele Parallelen: die Babylonier erzählen das gleiche von Sargon, die Griechen von Danae und Perseus und wieder den Tyro und ihren Zwillingskindern Pelias und Neleus[1]), und daran reihen sich die zahlreichen ähnlichen Erzählungen von der Aussetzung und wunderbaren Rettung eines Heldenkindes (Oedipus, Kyros, Siegfried, Kršna u. s. w.).[2]) In der hebräischen Erzählung sind freilich die mythischen Züge sehr stark verblafst; in der ursprünglichen Volkssage werden sie auch hier viel stärker hervorgetreten sein. Dafs ein mächtiger Herrscher dem neugeborenen Kinde, von dem ihm, wie ein Schicksalsspruch verkündet, Gefahren drohn, nach dem Leben trachtet, dafs dasselbe in einem Kasten im Wasser ausgesetzt aber auf wunderbare Weise gerettet wird und nun herangewachsen das Geschick erfüllt, dafs ist der Inhalt dieser Sagen. In der Regel (nicht immer) ist das Kind göttlichen Ursprungs und der Sohn der eigenen Tochter des Tyrannen. Alle diese Züge mit Ausnahme des göttlichen Ursprungs, den die Jahwereligion nicht dulden konnte, kehren in der Mosesage wieder: der Befehl des Tyrannen, dem Kinde das Leben zu nehmen, der sich v. 15 in einer nochmaligen Verfolgung wiederholt, die Aussetzung im Kasten im Wasser des Nils, die Tochter des Herrschers, die dem Kinde zur Mutter wird und ursprünglich gewifs auch tatsächlich seine Mutter gewesen ist, die aber zugleich die Rolle der rettenden Göttin übernimmt, schliefslich die Katastrophe, die in der jetzt vorliegenden Erzählung den Nachfolger des Herrschers ereilt, ursprünglich aber ihn selbst getroffen haben

[1]) Diese Sage, und zwar, wie Trieber (Rhein. Mus. 43, 569 ff.) scharfsinnig und überzeugend nachgewiesen hat, in der Gestalt, die ihr Sophokles in der Tragödie Tyro gegeben hat, ist dann auf rein literarischem Wege auf die Gründer Roms übertragen worden.

[2]) Zu diesen Parallelen im weiteren Sinne gehört auch die Erzählung des Cheopspapyrus über den Ursprung der fünften Dynastie.

mufs. Aber alle diese Züge sind blafs und matt geworden, sie sind umgesetzt in eine rationalisierende Historisierung, die sie benutzt um aus ihnen die Geschichte des Volkes Israel zu ermitteln, zugleich aber die Grofstaten nicht mehr des jungen Helden, sondern des Nationalgottes zeigen will, der hier wie überall im Alten Testament die menschlichen Motive und die menschliche Gestalt absorbiert und sie höchstens noch als Werkzeug der göttlichen Macht verwertet. Man erkennt deutlich, hier wie überall, wie weit auch in der ältesten erhaltenen Gestalt die auf uns gekommenen Erzählungen von der ursprünglichen Sage abstehen, wie stark die bewufste Tätigkeit des Erzählers (oder vielmehr einer ganzen Folge von Erzählern, die noch vor dem Jahwisten liegen) sie umgestaltet und ihres alten echten Gehalts beraubt hat. Wie sie bei den Hebräern ursprünglich einmal erzählt sein mag, das kann keine wissenschaftliche Analyse erschliefsen, sondern höchstens die Phantasie frei nachschaffend zu rekonstruieren versuchen.

Die Sage von der Aussetzung und wunderbaren Rettung des Heldenkindes gehört zu den Erzählungen, die von Volk zu Volk wandern und sich bald an diese bald an jene Gestalt ansetzen. So wenig wie Sargon von Agade oder der historische König Kyros mit den Wundern zu tun hat, die von ihrer Jugend erzählt werden, oder wie das Wesen der mythischen Gestalten des Herakles, Neleus, Siegfried u. s. w. aus ihr erkannt werden kann, so wenig hat auch die Sagengestalt des Mose ursprünglich mit ihr zu tun: sie mufs schon vorhanden sein, wenn die Geburtssage an sie ansetzen soll. Das zeigt sich denn auch in unserer Überlieferung noch deutlich genug: die in ihr enthaltenen Motive werden nachher sämtlich fallen gelassen, bei E oder J^2 (2, 11 ff.) schon vor, bei J (2, 15), nach der Flucht aus Ägypten. Mose in Midian ist nicht mehr ein Ägypter und Enkel des Pharao, sondern ein Hirt, dem Jahwe sich offenbart. In den Erzählungen von den Plagen ist von seinen alten Beziehungen zum Hof mit keiner Silbe die Rede, so leicht sie sich effektvoll hätten verwenden lassen, und der Befehl, die israelitischen Knaben zu töten, ist vollkommen vergessen. Bei dem Auszug und dem Untergang der Ägypter spielt Mose überhaupt keine Rolle, er wird nicht einmal genannt. Der Heldencharakter, den die Kindheitssage voraussetzt, fehlt dem späteren Mose gänzlich; er ist nur noch der Gottesmann, ein von Jahwe mit übernatürlichen

Kräften ausgerüsteter Wundertäter, sowohl bei den Verhandlungen über den Auszug wie beim Kampf mit ʿAmaleq oder beim Quellwunder. Die Jugendsage ist also ebenso äufserlich und unorganisch auf ihn übertragen, wie etwa auf Joseph bei J die uralte Märchengeschichte von der Versuchung durch die Frau seines Herren.

In der Erzählung des Jahwisten hat nun aber die Jugendgeschichte Moses — ob er sie aufgenommen oder ausgelassen hat, ist dabei gleichgiltig[1]) — weiter gewuchert. Denn es liegt auf der Hand, dafs die Anweisung des Königs an die Hebammen und überhaupt die Verfolgung der hebräischen Kinder aus Angst vor den Gefahren, die von ihnen drohen, nichts anderes ist als eine Verallgemeinerung der Verfolgung des Mose: was ursprünglich von dem einen Kinde erzählt war, ist jetzt auf das gesamte Volk übertragen und gibt dadurch zugleich eine Motivierung für den Auszug aus Gosen.

Dafs die Erzählung vom Untergang der Ägypter in den Wellen des Schilfmeers auf Sagenüberlieferung zurückgeht, ist zweifellos. Um so fraglicher ist es, ob diese Sage jemals mehr als das nackte Faktum enthalten hat. Man könnte sich ja eine detaillierte Gestalt mit Kämpfen und Heldentaten ausmalen, in der sie etwa in den Zeiten der Debora oder Gideons erzählt wäre. Aber wenn es das gegeben hat, so ist uns davon auch nicht die geringste Spur mehr erhalten. So wie sie in der ganz knappen Erzählung des Jahwisten vorliegt und dem Liede Exod. 15 vorausgesetzt wird, ist sie freie Schöpfung des Erzählers (oder seiner Vorgänger), die bei der Ausgestaltung lediglich mit der populären Anschauung von Jahwe und seinem Wirken operiert. „Rofs und Reiter hat er ins Meer gestürzt", das ist alles was als Inhalt der Sagenüberlieferung betrachtet werden kann. Vor allem aber ist sicher, dafs Mose mit ihr garnichts zu tun hat; denn wenn er in der ursprünglichen Überlieferung in ihr irgend eine Rolle gespielt hätte, so ist nicht zweifelhaft, dafs die Späteren diese wohl erweitert und religiös umgestaltet aber nicht ihn völlig gestrichen haben würden.

[1]) Es ist ja in aller Sagengeschichte ganz gewöhnlich, wenn auch von den alttestamentlichen Kritikern häufig nicht genügend berücksichtigt, dafs eine abgeleitete Sagenform literarisch viel früher bezeugt ist (z. B. bei Homer) als die ursprüngliche Gestalt (oder der Kultusbrauch), aus der sie erwachsen ist (die z. B. erst von den Gelehrten der hellenistischen Zeit aufgezeichnet sein mag).

Es liegt also beim Exodus genau so, wie bei der Einwanderung in Ägypten. Auch hier ist nirgends eine Spur von Sage zu finden, aufser der Angabe, dafs die Vorfahren der Israeliten in Ägypten gewesen sind — eine Angabe die bekanntlich in kürzerer Fassung auch an Abraham angeknüpft wird. Für die ausgeführte Schilderung hat der Erzähler den Gegensatz zwischen Joseph und seinen Brüdern (d. h. das zu seiner Zeit bestehende Verhältnis zwischen den israelitischen Stämmen, das auf die Eponymen übertragen wird) benutzt, das mit Ägypten garnichts zu tun hat[1]), und im übrigen eine Anzahl von Märchenstoffen und freien Erfindungen sowie ätiologischen Erzählungen (über den Ursprung des Bodenfünftens in Ägypten u. ä.) daran angeknüpft.

Als ältester Bestand, aus dem die uns vorliegenden Erzählungen zusammengearbeitet sind, bleiben also (wenn wir von den Josephgeschichten absehen) drei völlig von einander geschiedene Sagen:

1. die kurze Angabe, dafs die Vorfahren Israels aus Ägypten geflohen und die nachfolgenden Ägypter in den Wellen des Schilfmeeres umgekommen sind;

2. die Gestalt des Mose, die mit Midian und den Kultusstätten in der Wüste eng verwachsen ist;

3. ein ursprünglich auf einen Mythus (der aber bei einem ganz anderen Volk als den Hebräern entstanden sein mag) zurückgehendes Märchen von der Aussetzung und wunderbaren Rettung eines verfolgten Heldenkindes.

Diese drei Elemente sind schon vor dem Jahwisten miteinander verbunden worden. Aus ihnen hat dieser dann eine ausführliche Geschichte (die die Späteren immer mehr erweitert haben, vor allem durch Ausmalung der Bedrückung und der Plagen, d. h. der Wundertaten Jahwes) des Aufenthalts der Hebräer in Ägypten und ihres durch direktes Eingreifen Jahwes erzwungenen Auszugs geschaffen.

Dafs die Geschichte vom Aufenthalt in Ägypten und von der Katastrophe der Ägypter irgend einen historischen Kern enthält, ist mir nie zweifelhaft gewesen, und wenn man meine

---

[1]) Es war ein auf einem methodischen Fehler beruhender Mifsgriff, wenn ich früher einmal die Ansicht geäufsert habe, die Sage vom Aufenthalt in Ägypten scheine ursprünglich am Stamm Joseph zu haften.

Äufserungen gelegentlich anders aufgefafst hat, so hat man sie falsch verstanden. Dafs Nomadenstämme häufig auf kürzere oder längere Zeit in die Grenzmark Ägyptens Einlafs suchten und fanden, wissen wir aus ägyptischen Urkunden und ist ein durchaus natürlicher Hergang. Etwas ganz anderes aber ist es, ob diese Erzählung ursprünglich an den Israeliten (und alsdann an welchem Bestandteil der erst in Kanaʿan zu einer Einheit erwachsenen bne Israel) haftete oder ob sie von irgend einem anderen Stamm auf sie übertragen ist. Was wir jetzt im Alten Testament davon lesen, kann für historische Tatsachen nicht mehr beweisen, als wenn etwa bei den griechischen Historikern die Ahnen der Griechen aus Lydien und Ägypten kommen oder Pelasger gewesen sein sollen, oder wenn in den römischen Annalen die Römer aus Troja stammen. Diese Fragen müssen von einer gewissenhaften Forschung aufgeworfen werden; aber sie zu beantworten fehlt uns jedes Mittel, dazu müfsten wir ein ganz anderes und viel älteres Material über hebräische Sagen besitzen als uns erhalten ist. Nur darauf sei hingewiesen, dafs wie wir bei den Griechen jetzt festen Fufs fassen können in der mykenischen Zeit weit jenseits Homers und der Genesis der griechischen Sagen, wir so auch über die Vorzeit der Israeliten in den ägyptischen Nachrichten (einschliefslich der Amarnatafeln), so dürftig sie sind, ein rein historisches Material besitzen, das weit jenseits der Genesis auch der ältesten auf uns gekommenen israelitischen Sagen liegt, und sich zu ihnen etwa verhält wie die Germania des Tacitus zum Nibelungenliede.

Einige Vermutungen über die Beziehungen der Israeliten oder vielmehr der ursprünglich nicht israelitischen Südstämme zu Ägypten werden später in anderem Zusammenhange vorgelegt werden. Im übrigen aber halte ich nach wie vor jeden Versuch, die hier aufgeworfenen Fragen zu beantworten oder gar nach beliebter Manier die israelitische Sage in Geschichte umzusetzen (gewöhnlich setzt man sogar ohne jedes Bewufstsein für die Abenteuerlichkeit des Unternehmens mit einem kühnen Sprunge über ein halbes Jahrtausend hinweg, behandelt einfach die älteste uns erreichbare Erzählung, so jung sie ist, nachdem man sie rationalistisch zugestutzt hat, als brauchbare Geschichtsüberlieferung, ja man sieht in ihr die unerschütterliche Grundlage der Nationalität und Religion Israels), für wissenschaftlich verkehrt und indiskutabel.

Um so dringender ist es geboten, jetzt, nachdem der Schutt hinweggeräumt ist, den Versuch zu machen, über die Sagengestalt des Mose und ihre ursprüngliche Bedeutung zur Klarheit zu gelangen.

Mose in Merîba (Qadeš). Die Kämpfe Moses und Jakobs mit Jahwe.

Aufser den im Pentateuch verarbeiteten sagengeschichtlichen Werken des Jahwisten und des Elohisten besitzen wir bekanntlich über Mose noch eine ganz andere und ebenso alte Überlieferung, die man allerdings in der Regel so gut wie unbeachtet hat beiseite liegen lassen. Sie ist erhalten in dem Liede über die Stämme Israels, das uns Deut. 33 als Segen Moses überliefert wird. Dafs diese Sprüche den Segen Jakobs benutzen[1]) und dafs sie aus nachsalomonischer Zeit und aus Israel, nicht aus Juda stammen (s. v. 7), ist allgemein anerkannt. Das Lied beginnt mit einer Anrufung Jahwes, und auch die einzelnen Sprüche sind mehrfach an diesen gerichtet. Unter den Stämmen erscheint an dritter Stelle der fiktive Priesterstamm Lewi, der hier bereits, im Gegensatz zum Segen Jakobs, anstelle des verschollenen weltlichen Stammes dieses Namens getreten ist. Der Spruch über Lewi lautet:

„Dein Tummîm und Ûrîm gehören dem Manne (d. i. den Leuten) Deines Getreuen, den Du versucht hast zu Massa, mit dem Du gestritten hast an den Wassern Merîbas; der von seinem Vater und seiner Mutter sagt: ich habe sie nicht gesehen, und der seinen Bruder nicht kennt und von seinem Sohne nichts weifs; sondern Deine Gebote bewahren sie und Dein Gesetz hüten sie; sie weisen Jakob Deine Rechtssatzungen und Israel Deine Weisungen[2]), sie bringen Opferrauch in Deine Nase und

[1]) Steuernagel in seinem Kommentar S. 128 bestreitet das allerdings; aber ganz abgesehen davon, dafs, wie er selbst zugibt, die Benutzung bei Joseph offenkundig ist, kann der Gedanke, Sprüche über sämtliche Stämme aneinanderzureihen, nur einmal erfunden sein. Der Segen Moses will das viel ältere Lied durch neue der Gegenwart besser entsprechende Sprüche ersetzen. Daher hat er auch die Liste der Stämme geändert: die verschollenen Stämme Simeon und Lewi werden gestrichen, dafür der Priesterstamm eingefügt, Joseph in Ephraim und Manasse zerlegt und diese wie Zebulon und Išsakar paarweise zusammengefafst. So kommt auch hier die unentbehrliche Zwölfzahl heraus.

[2]) Statt toratka ist wohl toroteka zu lesen. S. 95.

Ganzopfer auf Deinen Altar. Segne Jahwe seinen Wohlstand und seiner Hände Werk begnade, zerschmettere die Hüften seiner Gegner und seiner Hasser, dafs sie sich nicht erheben können!"

Der Spruch gibt uns ein deutliches Bild von der Stellung des Priesterstandes in der älteren Königszeit, etwa um 850 v. Chr. Er ist vollkommen einheitlich und in sich geschlossen: wie man einzelne Teile als spätere Zusätze hat ausscheiden können, ist mir unbegreiflich.[1]) Die Priesterschaft bildet einen Berufsstand, der, wie so scharf wie möglich ausgesprochen ist, nicht auf Abstammung beruht, sondern auf freier Berufswahl — das entspricht der Angabe, dafs David seine Söhne zu Priestern macht Sam. II, 8, 18 und Micha bei seinem Gottesbilde Jud. 17 erst v. 6 seinen Sohn als Priester anstellt und nachher v. 7 einen jungen Judäer aus Bethlehem, der den Priesterberuf erlernt hat (daher wird dieser als Lewit bezeichnet) und auf die Wanderschaft gegangen ist, um sich eine Stellung zu suchen. Sie sind losgelöst von ihrer Familie und vererben auch ihren Beruf nicht: „seinen Sohn kennt er nicht", sagt unser Text — denn sie haben keinen Grundbesitz, kein Erbgut, sondern, wie E[2] (Dt. 10, 9) sagt „Jahwe ist ihr Besitz"[2]), von ihm, von den Opferabgaben, die ihnen zustehen[3]), bestreiten sie ihren Lebensunterhalt, und wenn das Geschäft gut geht, wenn ihr Heiligtum Ansehen gewinnt und ihre Orakel gut ausfallen, wenn „Jahwe ihr Tun gnädig anschaut", können sie zu grofsem Wohlstand gelangen. Daher fehlt es auch nicht an Neidern und Hassern, an Leuten, die von den Priestern und ihren Orakeln nicht viel halten, ungern opfern, und lieber nach eigenem Ermessen handeln als Jahwe um Rat fragen, auch nicht an solchen, die nach alter Weise als freie Hausväter sich selbst an Jahwe wenden, ihm einen Altar

[1]) Der Wechsel des Numerus in v. 9b. 10 ist bei einem Kollektivum auch im Deutschen ganz unanstöfsig; für diese Verse würde der Singular („sondern Dein Gebot bewahrt er, er lehrt Israel Deine Rechtssatzungen") kaum mehr erträglich sein, da sie Dinge aussagen, die eben von der Gesamtheit der Priester ausgeübt werden und nur dadurch Bedeutung haben, dafs ihrer viele sind, während v. 9a und 11 umgekehrt den einzelnen Priester als Individuum im Auge haben. Wie kann aber in einem Spruch über die Priester eine Aussage über ihre Tätigkeit je gefehlt haben!

[2]) S. ZATW. I, 119; ebenso bekanntlich das Deuteronomium 18, 1ff. u. a.

[3]) Dafs der Terminus „die Hand füllen" bei der Priesterbestellung nicht auf eine Besoldung zu deuten ist, zeigt Weinel ZATW. 18, 60f.

von Erde oder Feldsteinen errichten (Exod. 20, 24 f.) und selbst opfern, ohne Intervention des Priesters. Auf diese wird der Fluch Jahwes herabgerufen. Die Geschichte von Datan und Abiram zeigt, wie ernsthaft das gemeint ist und wie gründlich die Priesterschaft das Hassen versteht, wo ihre materiellen Interessen auf dem Spiele stehen.

Aber so sehr allmählich das Ansehen der Priester (Lewiten) wächst, zu den Gemeindemitgliedern, den Geschlechtern der גבורי חיל, gehören sie nicht, sondern zu den abhängigen dienenden Elementen, so gut wie die Handwerker und Musiker; sie sind wie diese Schutzbefohlene, Gêrîm.[1]) Aber ebenso wie diese[2]) schliefsen sie sich zu einer Berufsgenossenschaft zusammen, die in Zeiten, wo Geschlechtsorganisation und Blutsverband alle Lebensverhältnisse beherrschen, garnicht anders als in den Formen eines fiktiven Geschlechts oder Stammes[3]) gedacht werden kann, das den realen Blutsverbänden der Grundbesitzer (ursprünglich Heerdenbesitzer) zur Seite tritt.

Zum Blutsverbande gehört ein eponymer Ahnherr, und der ist, seitdem für die Angehörigen des Priesterstandes der Name Lewi herrschend geworden ist, natürlich Lewi gewesen. Auch der Segen Moses hat diesen im Sinn; denn nur unter diesem Namen kann der fiktive Priesterstamm unter die realen weltlichen Stämme als ebenbürtig eingereiht werden, neben Ruben, Juda, Benjamin kann nur Lewi stehen.

Aber in dem Spruch über die Priester ist der Name Lewi nicht genannt, ebensowenig freilich ein anderer Name; dagegen wird er nach seinen Schicksalen und Leistungen scharf bezeichnet. Auch in diesem Zuge tritt sehr deutlich das allmähliche Zusammenwachsen der Priesterschaft zu einem Berufsgeschlechte hervor: sie sind Eindringlinge in den Kreis der wirklichen Stämme Israels, sie treten zwar mit grofsen Prätensionen auf, aber sie

[1]) Vgl. Entst. d. Judentums 182 f.

[2]) Vgl. ib. 139. 153. 157 über die Geschlechtsverbände der Salbenhändler und Goldschmiede in Jerusalem; und S. 152 ff. den Nachweis, dafs nur die Grundbesitzer zu den Geschlechtern gehörten.

[3]) Dafs das Geschlecht fiktiv ist, wufste man natürlich ebensogut wie in Athen die Angehörigen der kleisthenischen Phylen wufsten, dafs sie nicht leiblich von Aias, Leon u. s. w. abstammten. Aber den Widerspruch zwischen Fiktion und Tatsachen empfindet man nicht, sondern denkt über diese Dinge völlig naiv.

sind noch nicht allgemein anerkannt und müssen die Stellung begründen, die sie beanspruchen.

Im Eingangsverse wird der Priesterstamm als „Mann Deines Getreuen“ איש חסידך bezeichnet. Es ist klar, dafs איש hier genau in demselben Sinne gebraucht ist wie in איש יהודה, איש ישראל, ישׂשכר, איש גד, איש טוב, איש רמוני, איש אפרים (bei Mešaʿ) u. s. w. „Mann“ ist kollektivischer Singular zur Bezeichnung der Gesamtheit der Stammesgenossen, völlig identisch mit בני „die Söhne“; zwischen „der jeminitische, judäische, israelitische Mann“ und „die Söhne des Jeminiten, Judas, Israels“ u. s. w. ist gar kein Unterschied.[1]) Also die Lewiten sind die „Mannen“ d. h. die Nachkommen „des Getreuen Jahwes“; anstelle des Eigennamens (der ja auch bei Jemini, Ephraim, Sakar u. s. w. in Wirklichkeit kein echter Stammname ist) ist das den Ahnen charakterisierende Appellativum getreten, das ihn als den Priester *κατ' ἐξοχήν*, חסידך, *τῷ ὁσίῳ*, den getreuen Diener Jahwes hinstellt. Von ihm heifst es, dafs Jahwe ihn versucht hat bei Massa und mit ihm gestritten[2]) bei Merîba. Dafs damit Mose gemeint ist, kann ernstlich nicht zweifelhaft sein. Also ist Lewi hier der „Mann“, d. h. der Nachkomme Moses, natürlich nicht im buchstäblichen Sinne, sondern nur im Sinne des fingierten Geschlechtsverbandes. Das verträgt sich vollkommen damit, dafs nach der Sage umgekehrt auch Mose selbst der Sohn (oder spätere Nachkomme) Lewis ist: erst durch Mose erhält Lewi seine geistliche Bedeutung, und eben dadurch, dafs die späteren Priester die (fiktiven) Nachkommen Moses sind, werden sie zugleich zu bne Lewi, weil Mose selbst ein ben Lewi war. Eben weil „Lewit“ sowohl Stamm- wie Berufsname ist, wird das Wort vermieden und auch nicht „der Sohn“ sondern „der Mann Deines Getreuen“ gesagt.

Nun ist kein Zweifel, dafs Merîba, oder richtiger Me Merîbat „Haderwasser“, der Name des grofsen Quells von Qadeš gewesen ist (Num. 20, 1—13. 27, 14 = Deut. 32, 51. Num. 33, 36. Ezech. 47, 19 = 48, 28); und Massa mufs nach Exod. 17, 7, der einzigen

---

[1]) soweit nicht im Sprachgebrauch lediglich die eine oder die andere Form durchgedrungen ist; so sagt man nur bne ʿAmmon und Iš Sakar, Iš Ṭob.

[2]) Die mehrfach (zuerst wohl von Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten II 79, 2) vorgeschlagene Übersetzung von תריבהו „für den Du strittest“ scheint mir trotz der Berufung auf Jes. 1, 17 sprachlich sehr zweifelhaft und sachlich unmöglich.

Stelle, wo es sonst noch vorkommt[1]), eng damit zusammen gehören. Allerdings erwähnt das Deuteronomium, das dem Bericht von E folgt, Merîba nicht, sondern nur Massa 6,16, und scheidet 9,22 Tab'era, Massa, die Lustgräber, und Qadeš von einander. So wäre es möglich, dafs Massa und Merîba in Exod. 17 erst durch Kontamination miteinander verbunden wären, wenn nicht eben der Segen Moses beide gleichfalls eng miteinander verbände.

Me Merîba „das Haderwasser" wird in Wahrheit, wie Wellhausen Proleg.[5] 348 erkannt hat, „das Prozefswasser" bedeuten, d. h. die heilige Quelle, an der Gericht gehalten wird; das wird dadurch bestätigt, dafs die Quelle von Qadeš Gen. 14,7 geradezu „Gerichtsquelle" עין משפט genannt wird. Es ist das Gegenstück zum „Schwurbrunnen" Beer šeba'. Massa, etwa „die Prüfungsstätte", mag eine benachbarte Lokalität gewesen sein, wo etwa der Zeugenbeweis geführt wurde oder vielleicht der Prozefsführende durch ein Gottesurteil sein Recht zu erweisen hatte. In den Erzählungen Exod. 17. Num. 20 dagegen werden die Namen durch einen ätiologischen Mythus erklärt, der für die „Versuchung" und den „Hader" zwei Erklärungen gibt. Nach Exod. 17,2 = Num. 20,3 hadert das Volk mit Mose, weil es kein Wasser hat, nach Exod. 17,4 hätte es ihn beinahe gesteinigt; Jahwe hilft ihm, indem er ihn vor den Augen der Ältesten — das ist also der Bericht von J — Wasser aus dem Felsen schlagen läfst Exod. 17,5 f. „Nach dem Streit der Israeliten" 17,7 a (nämlich mit Mose, der gesagt hat מה תריבון עמדי v. 2) erhält die Stätte den Namen Meriba. Ebenso berichten die Fragmente, welche in Num. 20,1—13 derselben Version angehören. Daneben aber steht die Angabe, dafs das Volk hier Jahwe versucht habe (Exod. 17,2 fin.), „indem es sprach: ist Jahwe in unserer Mitte oder nicht?" (17,7 b). Davon wird in Exod. 17 der Name Massa, in Num. 20,13 („weil die Israeliten mit Jahwe haderten") der Name Meriba abgeleitet.[2]) Das scheint die Erzählung von E zu

[1]) Denn Deut. 6,16. 9,22 ist wie Psalm 95,8 lediglich von Exod. 17 abhängig.

[2]) Eine sichere Quellenscheidung (vgl. den scharfsinnigen Versuch von Cornill ZATW XI 20 ff., der aber mit Unrecht Mara Exod. 15,22 ff. heranzieht; vgl. u. die Beilage) scheint in beiden Abschnitten unmöglich; es liegen auch hier innerhalb J und E die verschiedenen Schichten durcheinander (קהל יהוה Num. 20,4 scheint zu J zu gehören, ist aber jedenfalls sehr jung), und von der ursprünglichen Erzählung sind auf alle Fälle nur Trümmer erhalten. — Nur die Stücke des Priestercodex, die in Num. 20 den Hauptteil der Erzählung bilden, lassen sich mit ziemlicher Sicherheit ausscheiden.

sein; vgl. Deut. 6, 16 „ihr sollt Jahwe euren Gott nicht versuchen, wie ihr ihn in Massa versucht habt."

Die Worte des Segens Moses stimmen zu keiner dieser beiden Versionen; sie zeigen, dafs es noch eine dritte, deutlich weit ältere Version gab, wonach nicht das Volk sondern Jahwe den Mose versucht und mit ihm gestritten hat.[1]) Einer späteren Zeit erschien das als ein Frevel, den sie von dem heiligen Manne nicht dulden konnte, und daher durch Umwandlung der alten Erzählung in einen Kampf des Volks mit Mose oder eine Auflehnung desselben gegen Gott korrigierte — ebenso wie für Hosea 12, 3 ff. Jakobs Kampf mit Gott zu einem Verbrechen wird. Aber für den Segen Moses ist der Streit Moses mit Jahwe sein höchster Ruhmestitel: eben in der Versuchung und dem Kampf hat er sich als den Gottbegnadeten bewährt und Jahwes Vertrauen dauernd gewonnen.

Der Vers verrät uns noch mehr: er läfst uns den Kampfpreis erkennen, um den Mose mit Jahwe gestritten hat. Es sind die Tummîm und Urîm; im Kampf mit Jahwe hat er ihm das Geheimnis der Orakellehre, durch die Jahwe fortan seinen Willen kund gibt, abgewonnen[2]), und kann sie auf seine (fiktive) Nachkommenschaft vererben, deren heiligsten und sichersten Besitz sie bilden — welche Bedeutung dies Losorakel in alter Zeit gehabt hat, lehrt die Geschichte Sauls und Davids auf Schritt und Tritt.

So erkennen wir aufs neue, wie weit die Erzählungen der Sagenbücher auch in ihrer ältesten Gestalt von dem ursprüng-

---

[1]) Es ist sehr merkwürdig, dafs auch der Priestercodex in seiner Darstellung des Quellwunders in Meriba auf diese Auffassung zurückkommt und Aharons und Moses Tod in der Wüste damit motiviert, dafs sie ihn hier verletzt und nicht heilig gehalten haben: Num. 20, 12. 27, 12 ff. = Deut. 32, 48 ff.; [für das weitere s. Cornill ZATW. XI 27 f., der den Text in Num. 20, 10 evident richtig rekonstruiert hat]. Ebenso folgert das Deuteronomium 1, 37 aus Jahwes Verkündung Num. 14, 24, dafs nur Kaleb nach Kanaʿan gelangen soll, (vgl. ZATW. I 139 f.), dafs auch Mose sich bei der Kundschaftergeschichte in Qadeš vergangen habe: der Tod in Moab, der nach der ursprünglichen Erzählung gar keiner Motivierung bedarf, wird hier als göttliche Strafe für ein (nicht berichtetes) Vergehen betrachtet. Man möchte vermuten, dafs diese Erzählungen doch noch einen Nachklang der älteren Sage vom Kampf zwischen Gott und Mose in Qadeš enthalten.

[2]) Vgl. z. B. die Geschichte, wie Midas den Silen oder Odysseus den Proteus fängt, und vor allem die Erzählung, wie Numa dem Juppiter den Ritus der Blitzsühne entlockt (Valer. Ant. fr. 6 Peter).

lichen Mythus abstehen. Dagegen haben sie die Angabe bewahrt, für die in dem Spruch über die Priester kein Platz war, dafs Mose den Merîbaquell aus dem Felsen geschlagen hat. Der Kampf Moses mit Jahwe, den wir hier kennen lernen, hat eine drastische Parallele in dem Kampf zwischen Jakob und Jahwe, dessen ursprüngliche Gestalt Gen. 32, 23 ff. beim Jahwisten noch ziemlich intakt erhalten, allerdings aber durch die sehr geschickt durchgeführte Kontamination mit E so verschleiert ist, dafs man ihn lange völlig mifsverstanden hat. Erst W. M. Müller (Asien und Europa 162 f.) hat erkannt, dafs ursprünglich Jakob den Jahwe auf die Hüfte schlägt, nicht umgekehrt, dann hat Luther ZATW XXI, 65 ff. die Quellenscheidung im wesentlichen richtig durchgeführt. Zu J gehört v. 25. 26 a. 27. 30 und der Anfang von 32. Jakob hat die Seinen bei Nacht über den Jabboq gebracht: „25 und Jakob blieb allein zurück. Da rang jemand mit ihm bis zum Heraufziehen der Morgenröte. 26 a Und als er (Jakob) sah, dafs er ihn nicht überwältigen konnte, schlug er ihn auf die Hüftpfanne. 27 Der sprach (der Unbekannte)[1]: lafs mich los, denn die Morgenröte zieht herauf. Der aber (Jakob) sprach: ich lasse dich nicht los, es sei denn dafs Du mich segnest. 30 Und Jakob fragte und sprach: Künde mir Deinen Namen. Da sprach er: weshalb fragst Du nach meinem Namen? Und er segnete ihn daselbst. 32 a Da ging die Sonne auf".[2]) In dieser Gestalt, vielleicht sogar noch etwas detaillierter, hat Hosea die Geschichte kennen gelernt 12, 4 ff.[3]): „Im Mutterleib überlistete er seinen Bruder, und in seiner Manneskraft kämpfte er mit Gott. Er kämpfte mit dem Engel und überwältigte ihn; der weinte und flehte ihn um Gnade. Aber in Betel[4]) fand er ihn, und dort redete er mit ihm" u. s. w.

Bei E ist die Erzählung von J folgendermafsen umgearbeitet: (der Eingang ist weggelassen) „26 b und es verrenkte sich die

[1]) Der fortwährende Wechsel des Subjekts in den kurz aneinander gereihten Sätzen ist echt hebräisch; in den Parallelstellen bei Hosea und bei E kehrt er ebenso wieder.

[2]) לוֹ ist erst eingesetzt, um diesen Satz, der den v. 25. 27 vorbereiteten Abschlufs der Erzählung bildet, mit den folgenden Worten von E harmonisch zu verbinden.

[3]) Es liegt kein Grund vor, einen Teil dieser Verse für jüngeren Zusatz zu erklären, wie das gelegentlich geschehen ist.

[4]) Dafs vor בֵּיתְאֵל zum mindesten בֵּ֫ ausgefallen ist, ist metrisch wie sprachlich evident.

Hüftpfanne Jakobs als er mit ihm rang. 28 Da sprach er zu ihm: was ist Dein Name? und der antwortete: Jakob. 29 Der sprach: nicht mehr Jakob sollst Du heifsen sondern Israel, denn mit Gott und den Menschen hast Du gekämpft und die Oberhand behalten[1]). 31 Und Jakob nannte den Ort Pnuel u. s. w. 32 (Und) als er über Pnuel hinausging, hinkte er an der Hüfte. Daher essen die Israeliten den Hüftmuskel nicht u. s. w.“

Die totale Abhängigkeit des Elohisten vom Jahwisten liegt klar vor Augen, ebenso die völlige Umkehrung der Geschichte von Satz zu Satz. Besonders bezeichnend ist, dafs hier Jakobs Frage nach dem Namen der Gottheit in eine Frage Gottes nach Jakobs Namen umgewandelt und zur Einführung des Namens Israel benutzt wird, den übrigens auch J an den Kampf mit Gott angeknüpft haben wird, nur in wesentlich anderer Fassung — bekanntlich gebraucht er ihn ständig erst von 35, 21 an. — Bei J hat die Frage nach dem Namen des unbekannten göttlichen Wesens, das er bezwungen hat, noch ihren ursprünglichen Sinn: durch denselben bekommt er ihn dauernd in seine Gewalt, der Name hat Zauberkraft.[2]) Ursprünglich hat er ihn bei dieser Gelegenheit gewifs erfahren; dafs der Unbekannte der Frage ausweicht und Jakob sich mit dem zauberkräftigen Segen begnügt[3]), entstammt einer Zeit, der es schon selbstverständlich war, dafs die unbekannte Macht niemand als Jahwe sein konnte, und der die alte Vorstellung eines magischen Zwanges gegen diesen nicht mehr geheuer war. Im übrigen aber trägt Jahwe hier noch ganz die Züge des unheimlichen Dämons, der bei Nacht umgeht und das Tageslicht scheut, die wir nun schon wiederholt kennen gelernt haben.

Den Kampf zwischen Jahwe und Mose bei Merîba werden wir uns ähnlich zu denken haben; vermutlich hat Mose bei demselben aufser dem Zauber der Orakellose auch den Namen Jahwes

[1]) יתוכל, dasselbe Verbum wie bei J und Hosea. E hat nur übersehen, dafs diese Behauptung bei ihm nicht mehr zu Recht besteht, da er Jakob unterliegen läfst.

[2]) Auf die zahlreichen Parallelen in allen Religionen und ganz speziell in den ägyptischen Mythen und Zauberformeln bedarf es kaum eines Hinweises.

[3]) Vielleicht vertreten die Frage nach dem Namen v. 30 und die Forderung des Segens v. 27 ein älteres und ein jüngeres Stadium der Erzählung; v. 30 schliefst keineswegs glatt an v. 27 an, und doch ist der Segen ויברך אתי שם als Abschlufs weder für diesen noch für jenen zu entbehren.

erfahren. Die freiwillige Offenbarung der Gottheit Exod. 3 ist alsdann eine jüngere Umgestaltung dieses ursprünglichen Mythus.

Nun haben wir Mose schon einmal im Kampf mit Jahwe kennen gelernt, in der jahwistischen Erzählung Exod. 4, 24–26. Auch hier überfällt Jahwe ihn bei Nacht wie den Jakob. Auch diese Erzählung ist nie richtig verstanden worden. „Jahwe trachtete ihn zu töten. Da nahm Ṣippora einen Stein und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und warf sie ihm an die Beine und sprach: Du bist mir ja (כי) Blutsbräutigam! Da liefs er von ihm". Dafs ויגע לרגליו euphemistisch besagen soll: sie warf ihm die blutende Vorhaut an die Scham,[1]) ist allgemein anerkannt. Aber seltsamer Weise versteht man unter „ihm" immer Mose, als ob dem dadurch geholfen werden könnte. Es ist doch klar, dafs Ṣippora einen Zauber anwendet, der auf Jahwe wirken soll; ebenso können die folgenden Worte nur an diesen, nicht an Mose gerichtet sein: also mufs Jahwe, nicht Mose, von ihrer Handlung betroffen worden sein. Also wirft sie die Vorhaut an Jahwes Geschlechtsteile, sodafs diese blutig werden: und jetzt ist er ihr חתן דמים, ihr Blutsbräutigam — das kann nur heifsen, dafs er sie als Braut heimgeführt hat und davon blutig ist. Dies Wort wirkt auf Jahwe, sodafs er weicht und Mose verschont.[2])

Diese Erzählung[3]) will den Ursprung der Beschneidung bei den Israeliten erklären, die ihr als ein Zaubermittel gilt, das Jahwes Zorn bannt. Auch seine Entdeckung geht auf Mose und einen Kampf mit Jahwe zurück, nur dafs nicht er selbst, sondern seine Frau es entdeckt hat.

---

[1]) ויגע steht ebenso Gen. 32, 26 von dem Schlage, den Jakob gegen Jahwes Hüfte führt, und Gen. 12, 17 von den Schlägen, mit denen Jahwe den Pharao in der Abrahamsgeschichte heimsucht.

[2]) Die abschliefsende Bemerkung, die so wie sie lautet nur übersetzt werden kann: „damals sagte sie Blutsbräutigam zu den Beschneidungen" ist wohl korrupt überliefert. Dafs sie den Ursprung eines terminus technicus erklären soll, ist klar. In welchem Sinne freilich dies Wort bei der Beschneidungszeremonie gebraucht wurde, ist völlig dunkel; dafs sie sich auf den Beschnittenen beziehen und dafs gar hier die Verlegung der ursprünglichen Beschneidung der mannbar und geschlechtsreif gewordenen Jünglinge in das Kindesalter erklärt werden solle (vgl. Gunkel, Archiv für Papyrusforschung II 17f.), wie man gewöhnlich annimmt, ist nichts weniger als sicher.

[3]) die natürlich in der ursprünglichen Sage viel deutlicher gelautet haben mufs. Es ist fast ein Wunder, dafs J sie noch erzählt und die Späteren sie nicht gestrichen haben.

Qadeš und der Sinai. Die älteste Gestalt des Wüstenzuges und der Gesetzgebung. Jahwe als vulkanischer Feuergott.

Die Sage, auf die der Spruch über die Lewiten anspielt, wird ergänzt durch den Eingang des Liedes, dessen Verständnis Wellhausen[1]) erschlossen hat: „Jahwe kam vom Sinai und ging auf über Se'îr[2]), er leuchtete vom Berg Pa'rans und kam nach Merîbat Qadeš“[3]) — alles folgende ist leider unheilbar korrupt; nur dafs von der Gesetzgebung durch Mose (v. 4) und von der zukünftigen Aufrichtung des Königtums (v. 5) die Rede war, scheint einigermafsen sicher zu sein. Hier liegt also eine Sagenversion vor, nach der nicht das Volk zu Jahwe zum Sinai gezogen, sondern umgekehrt Jahwe zu ihm nach Qadeš gekommen ist, wie er im Deboralied (dessen Eingang der Segen Moses nachahmt) von Se'îr und dem Lande Edom zur Schlacht in der Qišonebene herbeieilt. Der Sinai aber liegt hier im Südosten, jenseits der Wüste Pha'ran und des Gebirges Se'ir, mit anderen Worten in Midian. Auch das hat Wellhausen mit Recht gefolgert. Bekanntlich findet sich die gleiche Anschauung noch in dem Psalm Habaquqs cp. 3. Hier „kommt Gott (אלוה) von Taiman (im Osten Edoms), der Heilige vom Berge Pa'rans“ (v. 3); „die Zelte Kušans“[4]) und „die Zeltdecken des Landes Midian“ wanken vor seiner vernichtenden Majestät, wenn er zum Gericht über die Völker auszieht[5]).

---

[1]) Proleg.[5] 349.

[2]) למו (LXX ἡμῖν), das im Text folgt, ist entweder zu streichen, oder mit v. Gall, altisrael. Kultstätten (Beihefte zur ZATW. IV 1898) S. 11 in לעמו zu korrigieren.

[3]) So (ואתה מריבת קדש) korrigiert Wellhausen evident richtig für das überlieferte ואתח מרבבת קדש LXX σὺν (d. i. את) *μυριάσιν Καδής*. Was Steuernagels Lesung מִמְּרִיבַת „von Meribat“ (im Handkommentar zum AT., Deuteron. S. 123) für einen Sinn geben soll, verstehe ich nicht.

[4]) Dieser Name, der sonst nirgends vorkommt, aber doch wohl einen midianitischen Stamm bezeichnen mufs, hat bekanntlich einerseits zur Erfindung eines angeblichen Kuš in Arabien Anlafs gegeben, andererseits ist er mit dem seltsamen König Kušan Riš'ataim von Aram Naharaim Jud. 3 in Verbindung gebracht worden, vgl. unten die Abhandlung über Edom.

[5]) Dafs Pa'ran der östliche Teil der Wüste der Sinaihalbinsel ist, bis nach Edom hin, steht bekanntlich durch Reg. I 11, 18 und Gen. 21, 21 (Wohnsitz Isma'els nach E) fest; ebenso im Priestercodex Num. 10, 12. 12, 16. 13, 3. 26; vgl. Gen. 14, 6. Deut. 1, 1. Später haftet der Name bekanntlich speziell

Von der jetzt in den Büchern Exodus und Numeri vorliegenden Gestalt der Überlieferung weicht die im Segen Moses vorausgesetzte Sage aufs stärkste ab. Indessen hat bereits Wellhausen in den späteren Auflagen seiner Prolegomena (^{5}347 ff.) erkannt, dafs in Exod. 15, 25 b und in der Geschichte vom Quellwunder Exod. 17 = Num. 20 Reste dieser Erzählung, die von einem Zuge zum Gottesberge noch nichts wufste, erhalten sind; und v. Gall hat eine weitere Spur in Exod. 15, 22 b erkannt.[1]) Die Worte „und sie zogen drei Tage in die Wüste und fanden kein Wasser" sind nicht zu trennen von den drei Tagen, die nach J^1 (und J^2) das Volk zum Fest in die Wüste ziehen soll. Somit liegt hier ein Bruchstück der Auszugsgeschichte des echten Jahwisten vor, das (wie auch in unserem Text noch) die unmittelbare Fortsetzung des Berichts über die Katastrophe der Ägypter bildet. Ein zweites, ganz abgerissenes, Bruchstück ist 15, 25 b: „dort setzte er (doch wohl Mose) ihm (dem Volk?) Recht und Gericht und dort versuchte er (Jahwe?) es" שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. Mit Recht bemerkt v. Gall, dafs die letzteren Worte eine Ätiologie des Namens Massa enthalten. Sie sind nur die kaum noch verständlichen Trümmer einer ausführlicheren Version; sie zeigen aber, dafs das Quellwunder von Massa und Meriba, das in späterer Gestalt zweimal, Exod. 17 und Num. 20, berichtet wird, ursprünglich hier gestanden hat. Das wird ja auch durch v. 22 b „und sie fanden kein Wasser" geradezu erfordert.

Mithin hat die älteste erreichbare Erzählung des Jahwisten das Volk von Ägypten aus gradeswegs nach Massa und Meriba, d. i. Qadeš an der Südgrenze Palästinas geführt. Hier schlägt Mose (nach dem Kampf mit Jahwe, von dem J vielleicht schon nichts mehr erzählt hat) die grofse „Prozefsquelle" aus dem Fels,

an dem Wadi nördlich vom Serbâl, wo der Ort *Φαράν* lag (Ptol. V 17, 1 vgl. 3; ihn meint wohl auch Euseb. onom. 298 mit *Φαράν, πόλις ὑπὲρ τὴν Ἀραβίαν, παρακειμένη τοῖς ἐπὶ τῆς Ἐρήμου Σαρακηνοῖς* [vgl. p. 287]; dazu die sehr ungenaue Angabe *κεῖται δὲ καὶ ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας ἐπὶ νότον, ἀπέχει δὲ Αἴλα* [das ist Subjekt] *πρὸς ἀνατολὰς ὁδὸν τριῶν ἡμερῶν*), der in der christlichen Zeit oft erwähnt wird und noch jetzt den Namen Firân trägt.

[1]) l. c. S. 3. 11 f. 31 f. Nur betrachtet er mit Unrecht wie seine Vorgänger v. 22 als einheitlich. 22 a verträgt sich mit 22 b sehr schlecht, setzt sich aber unmittelbar in v. 23 fort: „Da liefs Mose Israel vom Schilfmeer aufbrechen, und sie zogen nach der Wüste von Šûr und kamen nach Mara". Über die Geschichte von Mara, in die v. 22 b. 25 b jetzt eingelegt ist, s. die Beilage.

und hier gibt er oder wohl eher Jahwe selbst dem Volk seine Rechtssatzungen. Das setzt voraus, dafs auch Jahwe hierher gekommen ist. Das bot für J, nach dem Jahwe nach Agypten gezogen war, sein Volk zu befreien, und es in der Feuersäule beim Auszug begleitet hatte, keinerlei Schwierigkeiten. Für den Segen Moses dagegen kommt der Auszug aus Ägypten nicht in Betracht, er wird weder bei Mose v. 8 noch sonst irgendwo erwähnt — eine vom Standpunkt der späteren Zeit, für die die Befreiung Ägyptens die grofse Tat Jahwes (und Moses) für sein Volk und die nationale und religiöse Begründung seiner Existenz geworden ist, geradezu unbegreifliche Tatsache. Sie ist nur um so charakteristischer angesichts der stark religiösen Färbung des Liedes: diejenigen, welche sich darauf versteifen, die spätere Auffassung für historisch zu halten, und sie als unentbehrlich für das Verständnis der israelitischen Entwicklung betrachten, haben sich nie klar gemacht, was dies Schweigen des Segens Moses in Wirklichkeit bedeutet.[1])

Wir haben früher angenommen, dafs die Stätte, an der das Volk das grofse Opferfest feiern soll, keine andere ist, als die des feurigen Dornbusches, in dem Jahwe sich dem Mose offenbart und die Befreiung verheifsen hat. Ist also Qadeš die Stätte des Opfers, so ist auch der Dornbusch hier zu suchen. Dazu stimmt, dafs, wie schon erwähnt, die einzige Stelle des Alten Testaments, an der der Dornbusch sonst noch vorkommt, eben der Segen Moses ist. Ich zweifle garnicht, dafs die Schilderung, die Exod. 3, 2 f. von ihm gegeben wird, völlig korrekt ist: es mufs ein Erdfeuer gewesen sein (das ja überall vorkommen kann wo sich unterirdische Gase entwickeln), in dessen nächster Nähe ein Dornstrauch stand. Dieser von einer Wawerlohe umgebene Baum galt in Qadeš als die eigentliche Wohnstätte der Gottheit. Daher erklärt sich auch ohne weiteres die Feuersäule: wenn Jahwe seinen Wohnsitz verläfst um sein Volk zu retten, und in seiner ganzen Majestät mit ihm zieht, so nimmt er eben das Feuer mit, in dem er sich vor den Blicken der Menschen verhüllt. —

[1]) Meine Meinung ist natürlich nicht, dafs der Verfasser des Segens Moses von dem Auszug aus Ägypten überhaupt noch nichts gewufst habe, sondern nur, dafs ihm dieser mit dem Aufenthalt in der Wüste (in Qadeš) und der Gesetzgebung noch nicht in der Weise organisch verbunden und überhaupt noch nicht von solcher Bedeutung war, wie den Späteren und wie sie uns erscheint.

So erklärt es sich auch auf das einfachste, dafs von der Wolken- und Feuersäule nach dem Aufbruch von Qadeš Num. 21 nicht mehr die Rede ist[1]); in Qadeš ist Jahwe an seine alte Stätte zurückgekehrt.

Somit ist alles, was von Exod. 16 bis Num. 19 (resp. 13) von dem Zug in den Süden der Sinaihalbinsel und der Gesetzgebung am Gottesberge, dem Choreb oder dem Sinai, erzählt wird, eine spätere Erweiterung, welche den ursprünglichen Zusammenhang zerreifst. So erklärt es sich, dafs der Hader in Massa und Merîba und das Quellwunder, dessen ursprüngliche Stellung in der Notiz Exod. 15, 22 b. 25 b noch erkennbar ist, jetzt zweimal erzählt werden: Exod. 17 vor, und Num. 20 nach dem Zuge zum Sinai. An letzterer Stelle ist es an der ursprünglichen Lokalität, in Qadeš, geblieben; Exod. 17 hat den alten Zusammenhang bewahrt, aber eben deshalb Massa und Merîba von Qadeš weg auf die Strafse von Ägypten zum Sinai verlegt. Unmittelbar daran schliefst sich der sicher zu E gehörige[2]) Abschnitt 17, 8—14, ein Angriff der ʿAmaleqiter auf Israel bei Raphîdim[3]), an den v. 14. 16 b Jahwes Verkündung anschliefst, er werde dereinst ʿAmaleq austilgen — darauf wird bekanntlich Sam. I 15, 2 und Deut. 25, 17 ff. Bezug genommen. In Wirklichkeit haust ʿAmaleq aber in der Wüste südlich von Palästina und nicht im Sinaigebiet; auch dieser Kampf ist also von Qadeš hierher übertragen. In dem dortigen Jahweheiligtum mag der Spruch 16 b „Krieg hat Jahwe gegen ʿAmaleq von Generation zu Generation“[4]) entstanden sein; denn die ʿAmaleqiter sind die ewigen Feinde aller friedlichen Kultur und der von Jahwe beschützten Rechtsordnung, und daher erhofft man von ihm ihre dereinstige Vernichtung[5]).

---

[1]) Abgesehen von der späten Stelle Deut. 31, 15 bei Moses Tod.

[2]) Das beweist משה האלהים v. 9; daher kommt hier auch Josua vor.

[3]) Nach P Exod. 17, 1. 19, 2, vgl. Num. 33, 14 f., schon in der Nähe des Sinai; das ist jedoch kein selbständiges Zeugnis, sondern aus dem Bericht von E gefolgert. Durch den Redaktor wird Raphidîm 17, 1. 2 mit Massa und Merîba zusammengeworfen.

[4]) Dazwischen steht wie es scheint noch eine Anspielung auf Massa in dem zusammenhanglos mitten in die Verkündigung Jahwes 14 b+16 b eingeschobenen Satz 15. 16 a „und Mose baute einen Altar und nannte ihn יהוה נסי [das weitere ויאמר כי יד על כס יה ist unverständlich]“. Das wird als „Jahwe ist mein Panier“ LXX *Κύριος καταφυγή μου* vokalisiert und erklärt, enthielt aber ursprünglich wohl eine Beziehung zu נסה und Massa.

[5]) Wieder in anderer Fassung wird dieselbe in dem Bileamspruch Num. 24, 20 verkündet.

— Von dem ursprünglichen Zusammenhang sind auch sonst noch Spuren erhalten. Num. 14, 39—45 folgt auf die in Qadeš spielende Kundschaftergeschichte ein mifsglückter Angriff auf „den ʿAmaleqiter und den Kanaʿanäer", der im Gebirge wohnt, bei dem die Israeliten geschlagen und „bis nach Chorma" aufgerieben werden. In dieser Erzählung, die zu einer jüngeren Schicht von E gehört[1]), ist der Kampf mit dem Kanaʿanäerkönig von ʿArad, der zunächst die Israeliten schlägt, dann aber auf Grund eines Gelübdes, das seine Ortschaften der Vernichtung weiht, besiegt wird — „daher heifst diese Gegend Chorma" — Num. 21, 1—3 (aus J[2]),[2]) kontaminiert mit dem ʿAmaleqiterkampf von Exod. 17; die ʿAmaleqiter aber sitzen hier richtig im Norden von Qadeš, nicht am Sinai.

Auch die drei Tage kehren noch einmal wieder Num. 10,33 „und sie zogen vom Berge Jahwes einen Weg von drei Tagen". Das Ziel wird auch diesmal Qadeš gewesen sein: als die Sinaiepisode eingelegt war, ist der dreitägige Marsch von Ägypten nach Qadeš, von dem J[1] Exod. 15, 22 b sprach, hierher versetzt worden. Daran schliefst sich v. 34 „die Wolke Jahwes war über ihnen bei Tage, wenn sie vom Lager aufbrachen", Worte, die sehr wohl aus J stammen und ursprünglich zu Exod. 15, 23 gehört haben könnten, aber doch wohl eher eine jüngere Variante von Exod. 13, 21 f. sein werden.[3])

Jetzt sind zwischen den Aufbruch vom Sinai und die Ankunft in Qadeš abgesehen von dem Konflikt zwischen Mose und Aharon Num. 12 noch zwei Episoden eingelegt, die wie die alten Erzählungen bei J Jahwe als einen unheimlichen Feuerdämon zeigen. Cp. 11, 1—3 klagt das Volk über seine Lage; da „verbrennt das Feuer Jahwes einen Teil des Lagers" zu Tabʿera, das als „Brandstätte" erklärt wird; 11, 31 ff. „entbrennt Jahwes

[1]) Vgl. ZATW. I 132 f. 139 ff.; vgl. Deut. 1, 44.

[2]) Weiteres darüber s. im Aufsatz über Simeon. Steht das Gelübde über Chorma mit der Androhung der Vernichtung der ʾAmaleqiter Exod. 17 in Zusammenhang?

[3]) Die folgenden Verse über die Lade Jahwes setzen den Fetisch von Silo anstelle des in der Wolke persönlich gegenwärtigen Gottes. (Der seltsame Vers 33 b, nach dem die Lade drei Tage vorauszog, um den Lagerplatz zu erspähen, soll beide Angaben ausgleichen). Die Sprüche, die beim Aufbruch und bei der Ankunft an die Lade und die in ihr hausende Kriegsgottheit gerichtet werden, sind gewifs authentisch und werden dem Ritual von Silo angehören und regelmäfsig gebraucht worden sein, wenn man mit der Lade zum Kampf auszog.

Zorn über das Volk", als es Wachteln verzehrt, „und Jahwe richtet ein sehr grofses Gemetzel unter dem Volk an"; daher heifst die Stätte „Gräber der Lust" Qibrôt hat-Ta'awa. Wie das Deuteronomium 9, 22 zeigt, stammen beide Abschnitte aus E. Die Motivierung des Zornes Jahwes mit dem Murren des Volks ist natürlich sekundär; für die ältere Zeit bedarf es dafür keiner Motivierung, die Laune der Gottheit genügt vollkommen. Die Namen der Örtlichkeiten werden authentisch sein; wie auf dem Hinweg zum Choreb und wie Num. 21, 13 ff. hat E (E^2) auch hier den Zug durch die Wüste durch Einfügung einer Reihe lokaler Traditionen belebt.

Auch bei E folgte jetzt die Ankunft in Qadeš; von hier aus werden die Kundschafter[1]) entsandt (13, 26 קדשה, vgl. die allein auf E fufsende Rekapitulation Num. 32, 8, sowie Jos. 14, 7 über Kaleb), hier spielen Mirjams Tod und das Quellwunder cp. 20, 1 b—13, von hier wird bei E die Bitte um Gewährung des Durchzugs an Edom geschickt 20, 14. Genau wie E erzählt Jud. 11, 16 f. und Deut. 1, 19. 46 ff. 9, 23. Der Unterschied zwischen J und E besteht nur darin, dafs nach J das Volk von Qadeš direkt zur Eroberung Kana'ans aufbricht, zunächst gradenwegs gegen 'Arad und Chorma Num. 21, 1—3, dann auf dem Wege über Moab nach Jericho, während E einen 40jährigen Aufenthalt in der Wüste einlegt zur Strafe für die Widersetzlichkeit bei der Rückkehr der Kundschafter.[2]) Im Priestercodex dagegen wird die Kundschafterszene in die Wüste Pa'ran, das Quellwunder in die Wüste Ṣin versetzt, und Qadeš gänzlich gestrichen[3]); offenbar weil ihm die altheilige Kultusstätte so anstöfsig war, dafs er sie lieber garnicht erwähnen wollte.

---

[1]) Zur Analyse der Kundschaftergeschichte vgl. ZATW. I 139 f. Zu J gehören 13, 17 b. 19. 22. 28. 29, zu E v. 18. 20. 23. 24. 26 c (nebst קדשה). 27. 33. Das Ergebnis für E wird durch Num. 32, 8 ff. bestätigt.

[2]) Das wird Deut. 1, 39—2, 2 weiter ausgemalt. Hier wird 2, 14 der Hauptteil des Wüstenaufenthalts (38 Jahre) auf den Weg von Qadeš bis an die moabitische Grenze verlegt, wovon die in Numeri erhaltenen Abschnitte von E nichts wissen; ja durch Num. 20, 14 ist das geradezu ausgeschlossen, der lange Aufenthalt vielmehr nach Qadeš zu verlegen.

[3]) Auch ויסעו מקדש Num. 20, 22 = 33, 37 kann nicht zu P gehören, da hier, wie die Stationenliste cp. 33 bestätigt, die Ankunft in Qadeš eben nicht vorkam. Die Schlufsredaktion 20, 1 und die Stationenliste 33, 36 haben dann Qadeš ganz richtig mit der Wüste Ṣin identifiziert; ebenso ist Qadeš in Num. 27, 14 = Deut. 32, 51 späterer Zusatz.

Von der ursprüglichen Erzählung des Jahwisten, welche das Volk von Ägypten gradenwegs nach Qadeš führt und die Gesetzgebung hierher verlegt, hat sich auch bei E und zwar bei E[1] noch eine Nachwirkung erhalten Exod. 18 in der Einsetzung der Richter auf den Rat des Schwiegervaters Moses, bereits am Fufs des Gottesberges 18, 5, aber vor der Offenbarung und Gesetzgebung durch Gott selbst. Dieselbe Erzählung findet sich dann nochmals nach dem Abzug vom Sinai Num. 11, 11 f. 14—17. 24b—30 als Einsetzung von 70 Ältesten zu Richtern durch Jahwe auf Moses Bitten. Durch eine sehr törichte Redaktion ist sie hier mitten in die Geschichte von den „Lustgräbern" hineingeschoben; und inhaltlich ist sie in ihrer jetzigen Gestalt sehr jung. Aber der Verfasser von Deut. 1, 8 ff. hat wenigstens Stücke aus ihr bereits gelesen (Deut. 1, 9 = Num. 11, 14; Deut. 1, 12 a = Num. 11, 17 c), jedoch nicht als Verhandlung zwischen Mose und Jahwe, sondern zwischen Mose und dem Volk; die weitere Ausführung entnimmt er aus Exod. 18. Die Komposition wird vom Deuteronomisten selbst frei gestaltet sein; wenn es aber den Vorgang erst nach der Gesetzgebung ansetzt, als Jahwe den Aufbruch des Volkes befiehlt, so beweist das, dafs damals Num. 11, 11 ff. schon ungefähr an derselben Stelle stand, wie in unserem Text. Das beruht auf der sehr natürlichen Erwägung, dafs erst das Recht selbst da sein mufs, ehe die Richter bestellt werden. Die ursprüngliche Stellung von Num. 11, 11 ff. wird wohl bei dem elohistischen Stück Exod. 24, 1. 9—11 gewesen sein,[1]) wo Mose mit Aharon, Nadab, Abihu und 70 von den Ältesten Israels auf den Berg steigt und sie Elohîm schauen. Dann folgt nach einem unorganischen Einschub (12—14 a) das ganz abgerissene Fragment 14 c: „wer einen Prozefs hat, soll zu ihnen gehn". Das kann sich nur auf die 70 Ältesten beziehen, die also hier ebenso zu Richtern eingesetzt werden, wie nachher Num. 11. Nun ist sprachlich Exod. 24, 14 c viel älter als dies Kapitel: מי בעל דברים יגש אליהם hätte der Verfasser des letzteren nicht mehr schreiben können. Auch ist es hier (wie Deut. 1 und Exod. 18) offenbar Mose, der die Richter einsetzt, nicht Jahwe wie in Num. 11. Wir haben also vier Versionen, jede spätere bestimmt, eine frühere zu ersetzen:

[1]) In diese Erzählung sind v. 3—8 eingelegt, die zum Bundesbuch gehören. v. 2 und 12 14a sind spätere und sehr ungeschickte Zusätze, welche zwischen den verschiedenen Versionen vermitteln sollen.

die Gesetzgebung in Qadeš, die Einsetzung von Richtern am Gottesberge vor der Offenbarung auf Rat des Schwiegervaters, die Einsetzung von 70 Ältesten als Richter durch Mose gleich nach der Gottesoffenbarung, schliefslich die Einsetzung derselben durch Jahwe bei oder nach dem Abmarsch vom Berge. Zwischen diesen Varianten sucht dann Deut. 1 mit Geschick einen Kompromifs herzustellen.

In den ursprünglichen Bericht, welcher das Volk von Ägypten nach Qadeš führte und die Gottesoffenbarung hierher verlegte, ist später der Zug zum heiligen Berge eingelegt worden. In den jahwistischen Abschnitten heifst er bekanntlich Sinai, beim Elohisten Gottesberg oder Choreb. Alle Abschnitte, in denen der Sinai vorkommt, gehören mithin J^2 (oder einer noch späteren Schicht) an.

Wie schon S. 60 bemerkt ist, hat Wellhausen erkannt[1]), dafs der Sinai mit der Halbinsel, die wir nach ihm benennen, garnichts zu tun hat, sondern viel weiter im Osten, in Midian im eigentlichen Arabien, zu suchen ist. So erklärt sich die Verschwägerung Moses mit dem Priester von Midian. J^1, der sie Exod. 2, 16 ff. in derselben Weise entstehen läfst, wie die Einholung Rebekkas und die Verbindung Jakobs mit Laban, sagt allerdings nicht, dafs dieser midianitische Priester ein Diener Jahwes gewesen sei; aber das ist eigentlich schon um Moses willen notwendig, und wenn Jahwe hier seinen Wohnsitz hatte, ganz selbstverständlich, wenn auch J^1 vielleicht schon kein klares Bewufstsein mehr davon hatte. Der ursprüngliche Sinn der Erzählung ist, dafs der Kultus der im Dornbusch wohnenden Gottheit von Qadeš eine Filiale des Kultus des Sinaigottes in Midian ist: im Segen Moses wird das direkt gesagt, indem Jahwe vom Sinai nach Qadeš zieht, um sich hier seinem Volk zu offenbaren, beim Jahwisten verbirgt es sich unter der Verschwägerung der Priester.[2]) Daher wird denn auch der Dornbusch von Qadeš סנה genannt (oben S. 4); so kommt die Beziehung zum Sinai schon im Namen zum Ausdruck.

Dafs die Israeliten seit ältester Zeit einen fern im Südosten

[1]) Vgl. die weiteren Nachweise v. Galls, Kultstätten 9 ff.

[2]) Es ist sehr amüsant, dafs der Priestercodex die alten Verhältnisse geradezu umkehrt und die Verbindung der Israeliten mit Midianiterinnen als furchtbaren Frevel betrachtet, der durch die Vernichtung der Midianiter gesühnt wird Num. 25, 6 ff. 31, 1 ff.

ihrer späteren Wohnsitze, im nördlichen Arabien, gelegenen Berg als den eigentlichen Wohnsitz ihres Gottes betrachteten, ist zweifellos; ebenso dafs diese Vorstellung auf die Zeit zurückgeht, da sie noch als Nomaden in diesen Gebieten zelteten. Dagegen kann man die Frage aufwerfen, ob auch der Gott von Qadeš ursprünglich als mit diesem identisch, der Dornbusch nur als eine Filiale des Sinaigottes gegolten hat, oder ob hier vielmehr verschiedene ursprünglich selbständige Numina miteinander identifiziert sind, weil in Israel (d. h. bei dem in Palästina sefshaft gewordenem Volke) das Bedürfnis entstand, zwei von einander abweichende Vorstellungen über den eigentlichen Sitz ihres Gottes auszugleichen. Die Erzählung des Jahwisten, vor allem die Offenbarung im Dornbusch Exod. 3, würde für die zweite Alternative sprechen, ebenso im Grunde der Eingang des Deboraliedes [das Jahwe von Seʿîr und Edom kommen läfst[1]) und Qadeš sowie den Dornbusch nicht erwähnt], der Segen Moses dagegen; aber es fragt sich ob die hier gegebene Version nicht bereits auf einem Kompromifs beruht und ob nicht die Auffassung, welche die Darstellung des Jahwisten beherrscht, gradezu die Absicht hat, den Dornbusch in Qadeš als die wahre Wohnstätte Jahwes hinzustellen, in bewufstem Gegensatz gegen die in Israel (darunter verstehe ich natürlich nur die Stämme, die historisch allein, im Gegensatz zu Juda, diesen Namen tragen, und deren Anschauungen das Deboralied wiedergibt) herrschende Ansicht, dafs er auf dem Sinai sitze.[2])

Jedenfalls aber ist die Anschauung, dafs Jahwe in Qadeš zu Hause sei, nicht durchgedrungen; eben deshalb hat die Bearbeitung von J² das Volk zum Sinai geführt und die Gottesoffenbarung hierher verlegt. Wo J² sich den Sinai gedacht hat, ob in Midian, ob in den Bergen der Sinaihalbinsel, ist nicht zu

[1]) זה סיני v. 5 ist sprachlich und metrisch [Sievers Metrische Studien I 2 S. 418, Abh. sächs. Ges. XXI 1901] deutlich eine Glosse, die aber sachlich das richtige trifft; denn wenn das Gedicht die Gebirge von Edom als Wohnsitz Jahwes betrachtet, denkt es sich offenbar den Sinai hier gelegen.

[2]) So würde sich die sehr auffallende Tatsache erklären, dafs Jahwe sich dem Mose nicht in Midian, d. h. am Sinai, offenbart, sondern erst auf dem Wege von hier nach Ägypten. Die Erzählung von der Verschwägerung mit dem midianitischen Priester setzt natürlich für ihre Genesis eine andere Vorstellung voraus; um Mifsverständnisse zu vermeiden, hebe ich nochmals hervor, dafs die älteste Gestalt, in der uns eine Erzählung vorliegt, natürlich von der Urgestalt der Sage selbst sehr verschieden sein kann.

sagen; geographische Angaben hat er nicht gegeben. Wohl aber gibt uns seine Schilderung weitere Aufschlüsse von fundamentaler Bedeutung über den Sinai. Ihm gehört in Exod. 19 sicher v. 18 an „und der Berg Sinai stand ganz in Rauch, infolgedessen dafs Jahwe auf ihn im Feuer herabgefahren war; und sein Rauch stieg auf wie der Rauch des Schmelzofens, und der ganze Berg erbebte stark". Gunkel hat erkannt, dafs hier ganz unverkennbar ein vulkanischer Ausbruch geschildert wird[1]), und dafs dieselbe Vorstellung auch die Angaben von E 19, 16[2]) beherrscht und noch in den Angaben des Deuteronomiums[3]) unverkennbar ist. Nun hat es freilich auf der Sinaihalbinsel niemals einen Vulkan gegeben. Aber um so zahlreicher sind bekanntlich die vulkanischen Gebiete (die Ḥarras) im westlichen Arabien: das ganze Haurângebiet mit den Trachonen gehört zu ihnen, und zahlreiche ausgedehnte Ḥarras liegen im Südosten Midians, an der Strafse von Tebûk über Medina bis nach Mekka.[4]) Der Annahme, dafs einer oder mehrere dieser Vulkane in historischer Zeit noch tätig gewesen sind (ähnlich wie z. B. der Albanerberg erst etwa um 1000 v. Chr. erloschen ist, in geschichtlich fafsbarer Zeit, obwohl davon keine Kunde in Literatur und Sage vorliegt), steht nichts im Wege. Einer von ihnen ist also der echte Sinai gewesen. J[2], oder die Tradition, der er folgt, hat das gewufst, und danach den Vorgang der Offenbarung und Gesetzgebung gestaltet.

---

[1]) Ich darf erwähnen, dafs als im Jahre 1872 Mordtmann und ich den Exodus zusammen lasen, sich uns dieselbe Wahrnehmung aufzwang und wir daran dachten, die von Loth ZDMG. 22, 365 ff. nachgewiesenen Vulkanregionen Nordarabiens heranzuziehen. Wir haben unsere Entdeckung damals schliefslich widerwillig genug aufgegeben, weil wir erfuhren, dafs auf der Sinaihalbinsel Vulkane nie existiert hätten, und uns damals der Gedanke völlig fern lag, den Sinai wo anders zu suchen.

[2]) „Am dritten Tage, als es Morgen ward, brachen Donner und Blitze los, und eine schwere Wolke lag auf dem Berge, und gar mächtiges Hörnergetön [das unterirdische Rollen bei der Eruption]; und das ganze Volk im Lager zitterte". Für die Abhängigkeit von J ist bezeichnend, dafs hier das Zittern (ויחרד) vom Berge auf die Zuschauer übertragen wird.

[3]) Deut. 5, 4 f. 20 ff. 9, 15. Ich behaupte natürlich nicht, dafs der Deuteronomist oder auch E noch ein Bewufstsein davon hatten, dafs sie den Ausbruch eines Vulkans schilderten; nur um so stärker und überzeugender aber wirken die Züge, welche die Tradition von dem Naturereignis beibehalten hat.

[4]) S. Doughty, Travels in Arabia Deserta, mit der Karte, die diese Gebiete zum erstenmale verzeichnet. Die Angaben der arabischen Geographen über sie hat Loth l. c. zusammengestellt.

Als einen Feuerdämon, der bei finsterer Nacht seine Majestät schauen läfst[1]), haben wir Jahwe schon wiederholt kennen gelernt; und diese Auffassung beherrscht nicht nur die gesamte Tradition aus der Wüste, sondern tritt uns auch sonst vielfach entgegen, namentlich bei den Propheten[2]). In den volkstümlichen Anschauungen der Israeliten in Kanaʿan freilich tritt sie hinter anderen Vorstellungen zurück, die den Kriegsgott, den Gott der Berge Palästinas (Reg. I 20, 23), den Himmelsgott, den Spender der Kultur, den Nationalgott Israels betonen und mannigfach ausgestalten. Jetzt schliefst sich das alles einheitlich zusammen: der Gott der Wawerlohe von Qadeš und der Feuersäule des Wüstenzuges ist in der Tat, wenn nicht ursprünglich identisch, so doch der nächste Verwandte des Gottes des Sinaivulkans. Als Feuergott schreitet Jahwe Gen. 15, 12. 17 im Dunkel der Nacht „als die Sonne untergegangen und die Finsternis gekommen war", zwischen den Opferstücken Abrahams hindurch, „als rauchender Ofen und feurige Fackel".[3]) Im Deboralied ist Jahwe der Gewittergott, vor dem, wenn er einherzieht in triefenden Wolken, die Erde bebt und die Berge wanken; und noch in der Eliasage Reg. I 18 trägt er denselben Charakter.[4]) In Jahwe Ṣebaot, dem Gott des Himmelsheeres (als Sterne erklärt im Deboralied v. 20) und zugleich der irdischen Heere seines Volks[5]), der einen panischen Schrecken unter die Feinde sendet (Sam. I 14, 15 wie beim Exodus, cp. 14), ist der ursprüngliche Charakter schon weiter verblafst; aber das unheimliche Wesen des unnahbaren, Feind und Freund Verderben bringenden Feuergottes ist auch hier noch deutlich erkennbar,

[1]) Es sei daran erinnert, dafs die Rauchwolke, welche bei normaler Tätigkeit des Vesuvs über dem Krater lagert, bei Nacht im Feuerschein aufleuchtet, während bei Tage das Feuer vom Fufs des Berges aus nicht erkennbar ist.

[2]) In Jesaias Vision 6, 4 erscheint Jahwe als Rauch (עָשָׁן), der den Tempel erfüllt. Jesaia ist hier und ebenso 4, 5 vom Exodus abhängig. Noch bei Ezechiel cp. 1 ist die Erscheinung Jahwes als Wolke und Feuer (v. 4. 13) mit dem Sturm- und Gewittergott und mit den der babylonischen Kunst entnommenen Motiven verbunden.

[3]) Vgl. damit die Gideongeschichte Jud. 6 u. ä., auch Reg. II 1, 10 ff.

[4]) Jahwe als Sturm- und Gewittergott ferner Nahum 1, 3. Habaquq 3, 5 ff. Hiob 38, 1 und sonst oft.

[5]) Die Frage ob die „Heerscharen" auf Erden oder im Himmel zu suchen sind, sollte garnicht aufgeworfen werden; sie sind immer beides; der irdische Kriegsgott hat natürlich auch im Himmel seine Heerscharen und umgekehrt.

z. B. in der Geschichte der Lade. Ganz zu dem alten Vulkangott gehört dagegen die Sage von Sodom und Gomorrha, die sich jetzt erst erklärt. Es ist mehrfach bemerkt worden[1]), dafs sie ursprünglich nicht eine ätiologische Sage von der Entstehung des Toten Meeres gewesen sein kann, da die Städte durch Feuer und Schwefel zerstört werden, vom Wasser dagegen keine Rede ist. Die Sage wird ursprünglich die Entstehung einer der unheimlichen Ḥarras Arabiens erklärt haben; in Palästina ist sie dann von den Israeliten auf das Tote Meer übertragen.

Der Elohist ist dem Jahwisten und zwar J^2 gefolgt, wie immer. Aber er wufste, dafs der Sinai in einen Zug von Ägypten nach Palästina absolut nicht hineinpafste; und so ersetzt er ihn durch den „Gottesberg" oder Choreb im Süden der Sinaihalbinsel[2]), den wir jetzt Sinai nennen, und überträgt auf diesen die vom vulkanischen Ausbruch entnommenen Züge, die ihm einfach Offenbarungen der göttlichen Majestät sind, bei denen die physikalische Grundlage nicht mehr in Betracht kommt. Denn dafs ihm der „Gottesberg" hier liegt, ist nach seinen Angaben über den Wüstenzug unzweifelhaft. Er hat ihn dadurch vorbereitet, dafs Gott sich hier, nicht im Dornbusch, dem Mose offenbart und gleich jetzt verkündet, dafs das Volk nach dem Auszug hierherkommen und hier Gott verehren wird (Exod. 3, 12); dafür hat er den Zug zum Fest in der Wüste (d. h. nach Qadeš) gestrichen. Die Abweichung vom geraden Wege nach Palästina motiviert er mit der Besorgnis Elohims, das Volk werde aus Angst vor Kriegen nach Ägypten zurückkehren wollen (13, 17 f.) — so bleiben sie auf dem Zuge nach Süden in der Nähe Ägyptens und können vom Pharao leicht eingeholt werden. Man sieht, das ist alles wohl überlegt: wir haben nicht verschiedene, selbständige Sagen, sondern absichtliche Überarbeitungen; wenn ich früher den Abstand zwischen J und E mit dem zwischen Herodot und Ephoros verglichen habe[3]), so bestätigt sich das immer von neuem.

[1]) Vgl. Gunkel Genesis S. 195.

[2]) Bei E kann man nicht zweifeln, dafs er wirklich hier lag und den Namen Choreb trug. Die Sage von Elias Flucht nach „dem Gottesberge Choreb" Reg. I 19 gibt keine weiteren Aufschlüsse und ist wohl von E abhängig. Hier liegt der Berg einen Weg von „40 Tagen und 40 Nächten" über Beeršeba' hinaus in der Wüste. — In dem Sturm, Erdbeben und Feuer, das der Erscheinung vorausgeht, haben sich die alten vulkanischen Züge noch erhalten.

[3]) ZATW I 143.

Mose als Ahn der Priester. Die Erzählungen von der Eroberung Palästinas. Der geschichtliche Stamm Lewi in Qadeš.

Als Ahn der israelitischen Priester erscheint Mose bekanntlich auch in der zwar relativ späten aber doch sicher vordeuteronomischen Glosse Jud. 18, 30, welche die Priester von Dan, die nach der alten Erzählung cp. 17 f. von einem namenlosen Judäer aus Betlehem, der Lewit (Priester) geworden ist, abstammen, auf Jonatan ben Geršom ben Moše, also auf den Sohn des Mose und der Sippora zurückführt; und noch im Priestercodex trägt ein Lewitengeschlecht den Namen Muši, „das mosaische“ [1]).

Aber wenn bei J Mose das Volk zum Passahfest führt und dem Volke Recht und Gericht gibt, wenn Jahwe ihm seine Satzungen offenbart, wenn vollends bei E er die oberste richterliche Instanz ist, dem die weltlichen Richter nur als untergeordnete Gehülfen zur Seite stehen, so ist damit nichts anderes gemeint: die Funktionen, die in der Gegenwart die Priester ausüben, verwaltet in der Urzeit der Ahnherr allein, ihm sind sie direkt von der Gottheit übertragen. Daher ist Mose nach allen Traditionen ein Lewit; davon wird später noch zu reden sein. Der politische Führer seines Volks dagegen ist er niemals, geschweige denn der Führer im Krieg. Auch beim Kampf gegen ʿAmaleq Exod. 17, das einzigemal wo er mit kriegerischen Vorgängen in näherer Verbindung steht, ist er nicht etwa ein streitbarer Held, sondern lediglich ein Zauberpriester, der durch die magische Wirkung seiner Gesten den Sieg seines Volkes bewirkt.

Diese Gestalt des Mose ist nun mit Qadeš (Massa und Meriba) untrennbar verbunden; die Verschwägerung mit dem midianitischen Priester bildet die Ergänzung dazu. Die Verbindung mit dem Exodus dagegen [2]) und vollends die Jugendgeschichte sind durchaus sekundär und lediglich die Folge der Einfügung Moses in eine zusammenhängend fortlaufende Sagengeschichte. Das gleiche gilt aber auch von allem was weiter folgt: Mose zieht zwar mit den Israeliten von Qadeš fort, aber er spielt

[1]) Exod. 6, 19. Num. 3, 20.

[2]) Davon völlig zu trennen ist die Frage nach dem ägyptischen Ursprung der Namen Mose und Pinchas, auf die ich erst in dem Abschnitt über die Beziehungen zu Ägypten eingehen kann.

fortan — abgesehen von der Geschichte von den Seraphschlangen in der Wüste Num. 21, 4 ff. E, welche die im Tempel von Jerusalem stehende eherne Schlange Nechuštan auf Mose zurückführt — gar keine Rolle mehr; selbst die Botschaften an Edom und Sichon (E) sendet nach Num. 21, 21 [1]) nicht er sondern Israel, und ebensowenig wird er im Kampf mit Sichon und in der Bileʿamgeschichte genannt [2]). Mose zieht nur mit um in Moab oder auf dem Gipfel der Pisga zu sterben. Ob das alte Sage ist, ist mehr als fraglich: denn ausdrücklich wird gesagt, dafs „bis auf den heutigen Tag niemand sein Grab kennt". Der Erzähler wollte ihn so nahe wie möglich an den Wohnsitz seines Volkes heranbringen; aber ihn nach Palästina selbst hineinzuführen hat er doch nicht gewagt, das widersprach der echten Sage, die ihn nur in der Wüste kannte, gar zu sehr.

Die Erzählung von dem Zug von Qadeš um Edom herum ins Ostjordanland, die Wellhausen als reine Geschichte betrachtet und nach üblicher rationalistischer Weise modernisiert hat, ist nun in Wirklichkeit völlig unhaltbar, der Krieg mit Sichon und die Eroberung seines Reichs eine Verlegung weit späterer Kämpfe in die mosaische Zeit [3]). Dieser ganze Abschnitt ist im wesentlichen erst von E geschaffen; er dient dazu zwei Traditionen miteinander zu verbinden, die ursprünglich ganz unabhängig nebeneinander standen. Das eine ist die vom Ostjordanlande ausgegangene Eroberung Palästinas durch die bne Israel; das andere die Gottesoffenbarung und Gesetzgebung durch Mose in Qadeš, die später durch die Gesetzgebung auf dem Sinai oder dem Choreb erweitert wurde. Wenn diese beiden Traditionen in eine zusammenhängende Geschichtserzählung eingefügt werden sollten, die das Volk der bne Israel von Ägypten nach Palästina führte, so mufste es allerdings zunächst nach Qadeš [resp. vorher noch zum Sinai oder Choreb] gezogen

[1]) 20, 14 ist Mose eingesetzt; aber v. 19. 21 zeigen, dafs auch hier ursprünglich Israel im Text stand.

[2]) Num. 25, 1—5 (Deut. 4, 3 f.), die Verführung durch die Moabiterinnen zum Dienst des Baʿal Peʿor (ein wie Cornill erkannt hat aus zwei Varianten komponiertes Stück), ist jedenfalls nicht alt. Die Erzählung wird aus den hier in der Königszeit bestehenden Verhältnissen erwachsen sein: denn wie die Mešaʿinschrift lehrt, verehren zwar die Bewohner von Nebo den Jahwe (Zl. 18), aber „die Leute von Gad" in ʿAṭarot ihren דוד (Zl. 12), d. h. ein lokales Numen (s. u. den Abschnitt über Isaak).

[3]) S. ZATW. I, 128 ff. V, 36 ff.

und dann von hier aus, auf welchem Wege immer, entweder durch Edom und Moab hindurch — so hat J erzählt ZATW. I, 133. V, 45ff. — oder nach E's Darstellung durch Umgehung ihres Gebiets, ins Ostjordanland gelangt sein[1]). In Wirklichkeit zeigt diese Konstruktion nur, dafs beide Traditionen garnichts miteinander zu tun haben und dafs wir, wenn wir zu einer richtigen Würdigung der Überlieferung gelangen wollen, den künstlich geschaffenen Zusammenhang wieder aufzuheben haben. Sie sind denn auch beide sehr verschiedenen Ursprungs: die eine ist geschichtlich, die andere religiös, jene hält die auch in der Gegenwart noch vollkommen lebendige Tatsache fest, dafs die bne Israel in das Land, das sie inne haben, erobernd eingedrungen sind, die andere leitet die Religion des Volks von Qadeš (und weiter vom Sinai) ab. Wie diese Überlieferung zu erklären ist, ist eine Frage für sich; mit der Eroberung Palästinas braucht sie durchaus nicht notwendig und organisch verbunden zu sein.

Wie ich früher (ZATW. I) nachgewiesen habe, hat der Jahwist die Traditionen einfach aneinander gereiht und lose verbunden, der Elohist dagegen sie zu motivieren und geschichtlich zu erklären gesucht. Wie er nach dem Auszug für das Abweichen vom graden Weg nach Süden, zum Gottesberg, eine rationelle Erwägung Gottes als Motiv einsetzt, so erklärt er das lange Verweilen in der Wüste bei Qadeš und den neuen Umweg um Edom herum ins Ostjordanland, anstatt gradeswegs von Qadeš durch den Negeb über Chorma nach Kanaʿan zu ziehen, als eine Strafe für den Ungehorsam des Volks, das auf den Bericht der nach Palästina gesandten Kundschafter von Angst befallen wird (wie Elohim Exod. 13, 17 vorausgesehen hat) und nicht in den Krieg ziehen will. Deshalb soll die ganze jetzt lebende Generation bis auf Kaleb, der allein standhaft geblieben ist, in der Wüste absterben; und als sie nun doch den Angriff wagen, werden sie geschlagen „bis nach Chorma hin" (vgl. Deut. 1, wo der Bericht von E zu Grunde liegt, oben S. 64).

Die Tatsachen, welche diese Erzählung enthält, hat E durchweg aus J entnommen; die Niederlage bei Chorma stammt

[1]) Die Konsequenz war, dafs die ostjordanischen Stämme R'uben und Gad ihr Gebiet eher erhalten haben mufsten, als die Stämme im Westjordanlande.

aus dem Kampf mit dem Kanaʿanäerkönig von ʿArad Num. 21, 1—3, und die Kundschaftergeschichte hat bei J auch gestanden. Aber bei ihm hatte sie gar keinen anderen Zweck, als zu erklären, wie es kommt, dafs der nicht israelitische Stamm Kaleb mitten in israelitischem Gebiet in Chebron sitzt, in enger Verbindung mit den Judäern: Kaleb ist auf Moses Befehl auf Kundschaft ausgezogen und bis Chebron gelangt; zum Lohn dafür verspricht ihm Mose den Besitz dieser Stadt (Jud. 1, 20 = 10. 11—15 = Jos. 15, 13—19, mit der deuteron. Einleitung 14, 6—15)[1]. Es sind die Zustände der Königszeit, von Saul und David an, die hier erklärt werden: man sieht, wie wenig von einer Geschichtstradition aus der Urzeit die Rede sein kann.

Die Voraussetzung, dafs die israelitischen Stämme bis zum Übergang über den Jordan als ein einheitliches Volk zusammen geblieben seien und erst nach der Eroberung „der Palmenstadt" (Jerichos) sich nach ihren „Losen", ihren Stammgebieten getrennt hätten — so erzählt bekanntlich Jud. 1, d. i. der Jahwist —, führt zu der Konsequenz, dafs die Südstämme, Juda und Simeon mit Kaleb (Qenaz) und Qain nicht von Süden, von der Wüste um Qadeš aus, in ihre Wohnsitze gelangt sein sollen, sondern auf dem Umweg über Jericho ins Gebirge und weiter in den Negeb und die Weideplätze der Wüste geführt werden, und so von Norden her das Gebiet von Qadeš wieder erreichen, in dem ihre Väter schon einmal gehaust haben.[2]) Wie undenkbar das ist, zumal sie durch die Kanaʿanäer von Jerusalem von aller Verbindung mit Israel abgeschnitten sind, liegt auf der Hand. Erst die Philisternot und das Königtum Sauls hat hier eine Verbindung geschaffen; aber selbst die Zeiten Davids und Salomos haben nicht bewirken können, dafs im Sprachgebrauch des täglichen Lebens und der Politik Juda jemals zu Israel gerechnet worden wäre. Ich habe schon wiederholt die Vermutung geäufsert, dafs diese Stämme niemals im Ostjordanlande gewesen, sondern von Süden aus vorgedrungen sind — richtiger, dafs sie, soweit wir überhaupt die Entwickelung hinaufverfolgen können, im wesentlichen immer in denselben Wohnsitzen gesessen haben, wo wir sie später finden; nur Juda hat sich allmählich weiter nach Norden aus-

[1]) Josua 10 überträgt die Eroberung dieser Gebiete auf Josua, ebenso die Ausrottung der Riesen von Chebron 11, 21 ff.

[2]) Als Südgrenze des israelitischen Gebiets wird Qadeš Barneaʿ von Ezechiel 47, 19 = 48, 28 und vom Priestercodex Num. 34, 4 = Jos. 15, 3 genannt.

gedehnt und ist daher auch aus einem Stamm von Viehzüchtern ein sefshaftes Bauernvolk (Gen. 49) geworden.

Jetzt ist mir jeder Zweifel geschwunden, dafs diese Auffassung allein historisch zulässig ist[1]). Steuernagel[2]) glaubt nun nachweisen zu können, dafs noch der Jahwist so erzählt habe: bei ihm seien zunächst Juda mit Simeon, Qain und Kaleb, dann die übrigen Stämme direkt von Qadeš aus nach Norden in ihre späteren Wohnsitze gezogen; die „Palmenstadt" עיר התמרים, von der Jud. 1, 16 Qain mit Juda auszieht, sei nicht Jericho, wie die Späteren um der Harmonistik mit E willen annehmen mufsten, sondern Tamar in der Wüste Juda (Reg. I 9, 18. Ez. 47, 18 f. 48, 28). Als Eingang der Eroberungsgeschichte betrachtet er die ursprüngliche Gestalt der Erzählung von den Kämpfen mit ʿAmaleq und den Kanaʿanäern von ʿArad bei Chorma Num. 21, 1—3 = 14, 43 ff. Das wäre ja sehr erwünscht; aber ich habe mich nicht überzeugen können, dafs es richtig ist. Denn auch wenn, wie Steurnagel annimmt, weder die Stationenliste Num. 18 b—20, noch die eine Version der Bileʿamgeschichte, noch ein Teil der Angaben über Moses Tod zu J gehören sollten, sodafs zwischen Num. 21, 3 und Jud. 1 nichts mehr auf ihn zurückginge, so setzt doch Jud. 1 den Zug in das Ostjordanland und den Übergang über den Jordan bei Jericho voraus. Denn hier (beim Gilgal) befindet sich nach 2, 1 a der Mal'ak Jahwe, der dann von hier nach Bokim bei Betel geht[3]). Ferner dringt Juda Jud. 1 deutlich von Norden nach Süden vor; erst nachdem er mit Simeons Hilfe sein Gebiet erobert hat, wird Chebron (für Kaleb) und das Gebiet Simeons erobert und zieht Qain von der „Palmenstadt" nach ʿArad. Sodann zeigt das Fehlen der ostjordanischen Stämme in diesem Kapitel, das doch einen Überblick über den Gesamtbestand Israels vor der Königszeit geben will, dafs von ihnen vorher geredet sein mufs — mithin in dem gleichen Zusammenhang wie Num. 32. Endlich hat Budde mit Recht hervorgehoben, dafs das Kapitel voraussetzt, dafs jedem Stamme sein „Los" bereits zugewiesen ist; wie wäre es aber denkbar, dafs der Verfasser eine derartige systematische Verteilung des Landes in die Wüste von Qadeš verlegt hätte?

[1]) Vgl. u. die Abhandlung über diese Stämme.

[2]) Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan 1901, S. 70 ff.

[3]) Steuernagels Behandlung dieses Verses S. 93 kann ich nicht zustimmen.

Wenn ich also daran festhalten muſs, daſs die auf uns gekommenen Erzählungen alle den einheitlichen Zug sämtlicher Stämme ins Ostjordanland und die Eroberung Kanaʿans von hier aus voraussetzen[1]), so glaube ich doch, daſs Steuernagel darin Recht hat, daſs die Erzählung von den Kämpfen mit ʿArad und ʿAmaleq Num. 21, 1—3 und ihre Variationen in cp. 14 und Exod. 17 ursprünglich diesen Zug ausschlossen und von einem Eindringen von Qadeš aus in den Süden Palästinas erzählten, daſs sie nicht eine erfolglose Episode sondern die definitive Festsetzung im Gebiet von ʿArad und Chorma berichten wollten. Nur handelte diese Erzählung garnicht von Israel, sondern ausschliefslich von den Südstämmen, vielleicht nicht einmal von Juda. Aber das gilt lediglich für die Sagentradition, die J aufnahm, nicht für seine eigene Erzählung. J[1] (Jud. 1) schliefst diese Kämpfe an das Eindringen in Palästina vom Ostjordanlande an, J[2] (Num. 21) läſst sie von Süden aus erfolgen, kann ihnen aber eben darum keine weitere Folge geben, obwohl die Eroberung und Zerstörung der Ortschaften schliefslich infolge des Gelübdes von Jahwe gewährt wird[2]). Die ganz abgerissene und unklare Art, wie er Num. 21, 1—3 erzählt, erklärt sich eben daraus, daſs er diese Episode in einen total abweichenden Zusammenhang einfügen muſste.

Der Stamm Simeon sitzt nach Jud. 1 in Ṣpat = Chorma[3]). Der Name Ṣpat hat sich wahrscheinlich in dem des Bergrückens eṣ Ṣafâ und der Pässe Naqb eṣ Ṣufai und N. eṣ Ṣafâ (der „Skorpionenstiege“) erhalten, die südwestlich vom toten Meer von der ʿAraba zum Negeb hinaufführen. Wenn Simeon hier safs, etwa 10 Meilen nordöstlich von Qadeš und fünf Meilen südlich von ʿArad und den Ausläufern des judäischen Gebirges, so schreitet die Erzählung Jud. 1 völlig korrekt in geographischer Anordnung von Norden nach Süden fort: zuerst die Eroberung

---

[1]) Mithin ist auch die Gleichsetzung der „Palmenstadt“ mit Jericho Deut. 34, 3 (Chron. II 28, 15) sachlich richtig. Auch nach der ʿEglongeschichte Jud. 3, 13 muſs sie in der Nähe von Moab gelegen haben.

[2]) E[2] hat den Kampf dann mit dem ʿAmaleqiterkampf kombiniert, den schliefslichen Sieg gestrichen, und die Niederlage theologisch motiviert (Num. 14, 45; daraus Deut. 1, 44, wo, wie im Deuteronomium durchweg, der Amoritername eingesetzt wird).

[3]) Meine frühere Vermutung auf Grund von Num. 21, 3, daſs Ṣpat aus ʿArad verschrieben sei, hat Budde widerlegt; vgl. u. die Abhandlung über Simeon.

des judäischen Gebiets[1]), dann die von Chebron, wo Kaleb sich ansiedelt (daran schliefst die Besetzung von Qirjat Sepher = Debîr durch ʿOtniel), dann die Ansiedlung Qains in ʿArad auf der Abdachung nach Südosten, schliefslich die Simeons in Spat = Chorma.

Mit Simeon eng verbunden erscheint in der Erzählung von dem Unternehmen auf Sichem (Gen. 34=49, 5 f.) der Stamm Lewi. Dafs Lewi in dieser Sage nicht den Priesterstamm bezeichnen kann, sondern nur einen später verschollenen weltlichen Stamm, wie alle anderen, ist allgemein anerkannt. Seinen Wohnsitz wird man in der Nähe Simeons, wahrscheinlich noch weiter draufsen in der Wüste, zu suchen haben. Das führt in die Gegend von Qadeš; auch ohne sonstige Bestätigung würde man die Vermutung wagen dürfen, dafs hier das Zentrum des Stammes Lewi gewesen sei.

Nun ist Mose ein Angehöriger des Stammes Lewi[2]), und zwar der einzige, den wir kennen; und er gehört nach Qadeš, und zwar ausschliefslich nach Qadeš. Dadurch wird die Vermutung zur Gewifsheit. Rekonstruieren wir die Sage in ihrer ursprünglichen, noch nicht literarischen Gestalt, losgelöst von allem, was ihre Verbindung mit anderen Sagen und ihre Um-

---

[1]) d. i. des Gebirges; v. 19. 20 sind an v. 9 anzuschliefsen; denn v. 20 ist identisch mit v. 10.

[2]) Allerdings ist aus J keine Angabe über Moses Herkunft erhalten; und so haben Guthe Gesch. d. V. Israel[2] 29, vgl. 33, und Steuernagel Einwanderung der israel. Stämme 99 ff. 102 f. vermutet, Mose habe ursprünglich zum Josephstamm (nach Steuernagel zum Stamm Jakob) gehört, und die Opposition der Rubeniten Datan und Abiram gegen ihn bedeute, „dafs der Herrscherstamm Joseph (= Israel-Jakob) in seiner Führerstellung von dem Herrscherstamm Ruben bedroht worden sei". Das beruht auf der bei ihnen herrschenden Auffassung der Sagenüberlieferung, die ich durchweg als unhistorisch bekämpfen mufs. Was Mose angeht, so betrachten ihn alle erhaltenen Zeugnisse einstimmig als Lewiten, darunter so alte, wie Deut. 33, 8 ff. und Jud. 18, 30; dafs sein Sohn Geršom später zum ältesten Sohn Lewis gemacht wird, ist lediglich eine Bestätigung dieser Tatsache. Das gleiche lehrt seine Lokalisierung in Qadeš und überhaupt alles was die Sage von ihm zu berichten weifs. Wenn also das Zeugnis von J über Moses Abstammung nicht nur durch Zufall verloren ist (das wäre bei dem komplizierten Charakter von Exod. 2, oben S. 44 f., sehr wohl möglich), sondern er über seine Stammesangehörigkeit nichts gesagt hat, so bleibt kein anderer Ausweg als die Annahme Luthers, dafs er ihn mit Absicht nicht als Lewiten hat bezeichnen wollen (s. u. Luthers Abh. über den Jahwisten).

setzung in Geschichte hinzugebracht hat, so sagt sie, dafs Mose, ein Angehöriger des Stammes Lewi, in Qadeš die Offenbarungen Jahwes und die Geheimnisse des Priesterstandes empfangen hat.

Das führt aber noch einen Schritt weiter. Moses Eltern sind in der ursprünglichen Überlieferung namenlos; wohl aber heifst es Exod. 2, 1, dafs „ein Mann vom Hause Lewi eine Lewitin[1]) nahm“ und von ihr den Mose zeugte. Man kann die Frage aufwerfen, ob hier Lewi noch als weltlicher oder schon als priesterlicher Stamm betrachtet ist; aber für den Erzähler existiert diese Frage nicht. An sich sind die Nachkommen des Lewi ben Israel von denen seiner Brüder durch nichts unterschieden; aber indem Jahwe sich dem Mose offenbart, werden er und seine (wirklichen oder fiktiven) Nachkommen und damit die Lewiten zu Priestern[2]) — oder, was wir mit Hinsicht auf die tatsächlichen Verhältnisse hinzusetzen können (was aber für die Alten nicht in Betracht kommt, da sie zwischen einem fiktiven und einem realen Blutsverband nicht unterscheiden), die Priester zu Lewiten.

Nun finden wir in Qadeš die Stätte, wo Jahwe im feurigen Dornbusch wohnt; wir finden hier die „Gerichtsquelle“, die Mose aus dem Felsen geschlagen hat; hier hat Mose zugleich im Kampf mit Jahwe die Geheimnisse der Priesterkunst, die Tummîm und Urîm, gewonnen, und den Israeliten „Recht und

---

[1]) Genauer „die Lewitin“ את בת לוי; die Determination liegt nicht etwa in dem Akkusativpräfix, sondern in dem Eigennamen לוי, durch den auch der status constructus בת determiniert wird. Es ist eine kurze aber durchaus natürliche Ausdrucksweise, an der man mit Unrecht Anstofs genommen hat. Der Vater ist ein beliebiger Mann aus dem Hause Lewi; aber dadurch dafs er eingeführt ist, ist auch „seine Frau“ mit eingeführt und daher bereits eine bestimmte Persönlichkeit, die den Artikel erhalten kann. — Diese Stelle ist wohl sicher E (oben S. 44f.); über Exod. 4, 14 s. o. S. 15.

[2]) Die Späteren, die Mose über seine ursprüngliche Sphäre hinausgehoben und darum isoliert haben, haben bekanntlich auch hier geändert; sie lassen den Stamm Lewi die Priesterstellung ohne Beziehung auf Mose erhalten, entweder durch ihr Eintreten für Jahwe in der Geschichte vom goldenen Kalb (Exod. 32, 26ff. s. u.) oder durch einen besonderen Akt Jahwes, so der Elohist (E^2) Deut. 10, 8f. (s. ZATW. I 119), bei dem hier wie so oft die Anschauungen, die im Priestercodex zu voller Entfaltung gelangen, schon embryonisch vorliegen. Es ist sehr bezeichnend, dafs die Einsetzung der Lewiten hier erst erfolgt, nachdem Aharon gestorben ist (v. 6); so lange er lebte, war er allein Priester. Es ist mir unbegreiflich, wie man diesen Zusammenhang hat übersehen und v. 8f. einer anderen Quelle hat zuweisen können als v. 6. 7.

Gericht gesetzt"; hier ist der Stamm Lewi ansässig, dessen Name bei den Israeliten allmählich die Bezeichnung für den Berufspriester geworden ist. Das alles schliefst sich jetzt zu einer Einheit zusammen.

Qadeš „das Heiligtum"[1]) liegt in einer grofsen, rings von Hügeln umschlossenen Talebene — nach den von Trumbull mitgeteilten Angaben seines Führers ist sie von W. nach O. eine kurze Tagereise lang —, durch deren Mitte sich ein breites, sehr fruchtbares Wasserbett zieht, das mit Getreide bestellt wird. Das Wasser bricht im Osten in starkem Strom aus dem Felsen hervor und ist in mehrere Brunnen gefafst, die inmitten einer üppigen Vegetation liegen. Das ist das „Wasser von Merîba"; hier war also die Gerichtsstätte, an der die Priester Recht sprachen. Offenbar stand die Kultusstätte am feurigen Dornbusch, die vermutlich in demselben Tal lag, weit über das Gebiet von Lewi hinaus bei allen Nachbarstämmen in hohem Ansehen, wie Be'eršeba' und das Heiligtum im Palmenhain an den Quellen von Elîm (S. 101), wie später Mekka und so manche andere in der Wüste, oder wie die Gottheiten und Feste der griechischen Amphiktionien, an die ja gleichfalls allgemeine Rechtssatzungen und die Schlichtung von Streitigkeiten zwischen den beteiligten Stämmen sich anschlossen. Mit dem grofsen Jahwefest von Qadeš war ohne Zweifel ein unter dem Schutze des Gottesfriedens stehender Jahrmarkt verbunden, wie mit all den genannten Kulten, oder wie mit den später auf demselben Boden gefeierten grofsen Festen der Nabatäer[2]). Eben bei diesem Fest waren die Priester von Lewi die gegebenen

[1]) Der Zusatz Barnea', den Qadeš in den späteren Quellenschichten führt, ist wohl der profane Name des Orts. Für die Lokalität s. die Schilderung ihres Entdeckers Trumbull in der Wiedergabe durch Guthe Z. D. Pal. Verein VIII 182ff.

[2]) Diod. XIX 95 aus Hieronymos von Kardia (ao. 312) von den Nabatäern: *ὑπογύου δ' αὐτοῖς οὔσης πανηγύρεως, εἰς ἣν εἰώθεσαν οἱ περίοικοι καταντᾶν οἱ μὲν ἀποδωσόμενοι τῶν φορτίων, οἱ δ' ἀγοράσοντές τι τῶν αὐτοῖς χρησίμων.* Ein anderes *ἱερὸν ἁγιώτατον, τιμώμενον ὑπὸ πάντων Ἀράβων περιττότερον*, liegt jenseits der Mündung des Ailanitischen Golfes (Diod. III 44), also in Midian. — Darf man auf diesen Zuzug der Stammfremden die Angabe Exod. 12, 38 beziehen: „und auch viel עֵרֶב (LXX *ἐπίμικτος*, Mischvolk) zog mit ihnen (von Ägypten) hinauf, und Schafe und Rinder, Vieh in Masse"? Ich würde unbedenklich עֲרָב „Araber" lesen, wie Nehem. 13, 3, wenn es nicht schiene, dafs der Arabername in der älteren Literatur nicht vorkommt.

Vermittler und Schiedsrichter zwischen den Stämmen und den Einzelnen, und werden sich durch ihre Kunst, untrügliche Orakel zu geben, und ihr Geschick, auf Grund des alten Herkommens eine gerechte Entscheidung zu fällen, einen angesehenen Namen gewonnen haben. Feindlich standen nur die ʿAmaleqiter, ein räuberischer Beduinenstamm, der von Recht und friedlichem Verkehr nichts wissen wollte[1]); daher „ist Kriegszustand für Jahwe gegen ʿAmaleq von Geschlecht zu Geschlecht“ (Exod. 17, 16), bis unter Saul und David den wilden Stamm sein Geschick ereilte und „das Andenken ʿAmaleqs ausgetilgt wurde unter dem Himmel“ (v. 14).

Das Bild dieser Zustände hat die Mosesage festgehalten. Was die weiteren Schicksale von Qadeš und Lewi gewesen sind, wissen wir nicht genauer. Im Segen Jakobs, in dem wenigstens der Spruch über Juda das Königtum Davids voraussetzt, wird über Simeon und Lewi verkündet: „ich will sie aufteilen in Jakob und zerstreuen in Israel.“ Damals waren also beide Stämme schon untergegangen oder doch dem Untergange nahe[2]); daher wird in den Berichten aus der Zeit Davids, in denen neben Juda und ʿAmaleq Kaleb, Qain, Jerachme'el sowie die Kreti genannt werden (Sam. I, 27. 30, vgl. I, 25, 6), keiner von beiden erwähnt, sondern Chorma, der Sitz Simeons nach Jud. 1, zu Juda gerechnet. Gewöhnlich nimmt man an, dafs sie durch das gewalttätige Unternehmen gegen Sichem, von dem die Sage Gen. 34 = 49, 5 ff. berichtet[3]), so geschwächt worden seien, dafs sie sich

[1]) Man vergleiche die gegen alle anderen Beduinenstämme ablehnende Haltung, welche die gegenwärtigen Herrn des Quells von Qadeš, die ʿAzâzime, nach Trumbulls Schilderung einnehmen (Z. Pal. Ver. VIII 187 ff.)

[2]) Weiteres s. u. in der Abhandlung über Simeon.

[3]) Man könnte gegen meine Auffassung einwenden, dafs dies Unternehmen sich schlecht mit der Pflege des Kultus und des Rechts in Lewi vertrage. Aber wie für die heutigen Beduinen verträgt sich auch für ihre alten Vorgänger Gerechtigkeit im Verkehr miteinander und gegen die verbündeten und mit ihnen in Kultusgemeinschaft stehenden Stämme sehr wohl mit einem rücksichtslos gewalttätigen Raub- und Eroberungszug gegen Fremde. Ebenso rühmen die Griechen (Agatharchides bei Diod. III 43, 5. Strabo XVI 4, 21) die *δικαιοσύνη* der Nabatäer, „in alter Zeit“ wie zur Zeit Strabos, wo sie nach dem Bericht eines Augenzeugen unter einander in Frieden leben und keine Prozesse führen; und doch treiben sie nach Agatharchides Zeugnis den ärgsten Seeraub. Überdies ist nicht zu vergessen, dafs für die Sichemsage die Beurteilung durch den Ausgang gegeben ist; hätten Simeon und Lewi Erfolg gehabt, so würde ihre Tat vielmehr gepriesen werden. Denn „Männer morden

nicht wieder erholten. Wahrscheinlicher ist jedoch, dafs eine andere Katastrophe (etwa durch ʿAmaleq?) sie ereilte. Wissen wir doch von der Geschichte Israels und nun gar von den Südstämmen nur bitterwenig, selbst in Zeiten, wo die Quellen etwas reichlicher fliefsen. Jedenfalls motiviert zwar der Segen Jakobs die Auflösung der Stämme mit dem Frevel gegen Sichem, aber er betrachtet sie nicht als dessen geschichtliche Folge sondern als eine Strafe, die die Zukunft bringen wird; das spricht eher dagegen, dafs beides in realem Zusammenhange steht. Jedenfalls waren ein Jahrhundert später, zur Zeit des Segens Moses, um 800 v. Chr., beide Stämme verschollen, sodafs sie hier überhaupt nicht mehr genannt werden, während R'uben auch damals noch, wie schon zur Zeit des Segens Jakobs, dahinsiechte.

Es bleibt auch die Möglichkeit, dafs eine Katastrophe überhaupt nicht eingetreten ist, sondern dafs einfach die Anziehungskraft der Kulturgebiete, seit diese zu einem Reich mit befriedeten inneren Zuständen geworden waren, auf die stammverwandten Nomaden der Wüste gewirkt hat. Wie in hellenistischer und römischer Zeit die Araberstämme der Grenzgebiete sich in die Städte drängen und sefshaft werden, gelegentlich durch Eroberung und Überfall, in der Regel langsam auf friedlichem Wege, wie ähnlich Jahrhunderte vorher die Aramaisierung Syriens und Babyloniens sich vollzogen hat, so mögen, nur in viel kleinerem Mafsstabe, auch die Lewiten und Simeoniten nach Juda und Israel gezogen und so „unter Israel verteilt" sein[1]).

Lewiten und Priester.
Die Religion der Nomaden und der Israeliten.

Wie dem nun auch sei, viel wichtiger ist, dafs der Segen Jakobs von der Identität von Lewit und Priester nicht nur nichts weifs, sondern sie geradezu ausschliefst: seine Äufserungen wären unmöglich, wenn die Hörer bei dem Namen Lewi über-

und Stiere verstümmeln" ist sonst für die Israeliten im Kriege kein Frevel sondern bekanntlich die Regel, die als göttliche Forderung hingestellt wird (vgl. für David Sam. II 8, 2. 4 und zahlreiche ähnliche Geschichten, ebenso Meša's Angaben).

[1]) So findet sich bekanntlich ein zeltender Qainit schon zur Zeit des Deborakampfes inmitten der israelitischen Stämme; er mufs in der Nähe der Qišonebene seinen Sitz aufgeschlagen haben.

haupt an einen Priester denken konnten. Priester gab es damals in Israel und Juda längst, aber Lewiten waren sie noch nicht, selbst in Juda nicht, wo ja der Segen entstanden ist, und ein geschlossener erblicher Stand noch weniger. Der Segen Moses dagegen kennt Lewi in der neuen Bedeutung, er wagt, den Priesterstand, obwohl er nur eine fiktive, nicht eine wahre Blutsgemeinschaft ist, als gleichberechtigt neben die Stämme der Grundbesitzer, der גברי חיל, zu stellen. Dafs er die Stellung der Lewiten ausführlich begründet und ihre Feinde verflucht, zeigt, dafs die Entwickelung noch im vollen Werden ist. Im neunten Jahrhundert hat also die Lewitisierung der Priesterschaft in Juda und Israel bereits begonnen.

Dieses Ergebnis wird bekanntlich durch den Tatbestand der sonstigen Überlieferung aufs beste bestätigt. Aufser in Jud. 17 f. findet sich der Name Lewit für Priester in vorexilischer Zeit weder in den Geschichtsbüchern noch in der prophetischen und sonstigen Literatur; er ist ausschliefslich auf die Sagengeschichte und die Gesetzbücher beschränkt. Nun beruht aber die alttestamentliche Sagengeschichte durchweg fast ausschliefslich (abgesehen von Gen. 1—11 und einem Teil der Jakobgeschichten) auf den Überlieferungen der nomadischen Südstämme, nicht etwa auf denen der israelitischen und judäischen Bauernschaft, und die Gesetzgebung ist in die Sagengeschichte eingegliedert. Es sind die Traditionen und die Anschauungen der echten Lewiten, die wir hier kennen lernen: mit vollem Recht steht daher Mose der Lewit, der Urheber ihrer kultischen und rechtlichen Überlieferungen, hier im Mittelpunkt. So erklärt es sich auch, dafs sie zuerst in Juda Boden gefafst haben und hier zuerst aufgezeichnet sind — denn dafs der Jahwist ein Judäer war, halte ich trotz der unten folgenden Einwendungen Luthers nicht für zweifelhaft —, und dafs ihre israelitische Bearbeitung beim Elohisten erst bedeutend später folgt.

Es ist eine für das Verständnis der gesamten Entwickelung der israelitischen Religion fundamentale Thatsache, die wir hier berühren; nur von hier aus läfst sich der grofse Kampf verstehen, der unter der Dynastie ʿOmris beginnt und der mit der Begründung des Judentums endet. Seine späteren Stadien lernen wir aus den Propheten, dem Deuteronomium, dem Priestercodex kennen; die Grundlage bilden die Überlieferungen und die Tendenzen, welche, immer weiter ausgestaltet und immer von

neuem modifiziert, in den Schriften des Jahwisten und des Elohisten hervortreten. Diese überall genau zu erkennen, von der formalen Analyse zu einem inhaltlichen Verständnis der Erzählungen und der in ihnen enthaltenen Bestrebungen vorzudringen, dürfte zur Zeit die wichtigste Aufgabe der alttestamentlichen Forschung sein.

Trotz aller Übereinstimmungen in Sitte und vielfach auch in den allgemeinen Anschauungen besteht eine gewaltige Kluft zwischen diesen Schriften und dem alten Israel, das uns in den Erzählungen aus der Richterzeit und der älteren Königszeit entgegentritt und das mit der Katastrophe des Hauses ʿOmri zu Grunde geht. Doch das erfordert eine, oder vielmehr viele besondere Untersuchungen. Nur darauf sei schon an dieser Stelle hingewiesen, daſs Budde mit Recht als eine der treibenden Kräfte der ganzen religiösen Bewegung das nomadische Ideal erkannt hat. Am vollständigsten verwirklicht finden wir dasselbe in Jehonadab ben Rekab, einem der Hauptfaktoren bei dem blutigen Drama von Jezreʿel, in dem Jehu die Bestrebungen der religiösen Partei befriedigte. Das Geschlecht Rekab ist nicht israelitisch oder judäisch, sondern gehört zu Qain (Chron I, 2, 55)[1]; so finden wir auch hier einen Fanatiker aus den Südstämmen mitten in Israel. Die Gebote, die es befolgt, sind „keinen Wein zu trinken, kein Haus zu bauen, keine Saat zu säen, keinen Weinberg zu pflanzen noch (etwas derartiges) zu besitzen, sondern nur in Zelten zu leben“ (Jerem. 35, 6 f.). Damit vergleiche man den Bericht, den Hieronymos von Kardia auf Grund eigener, im J. 312 gewonnener Anschauung von den Nabatäern gibt (Diod. XIX 94): „sie leben unter freiem Himmel ... und es ist Gesetz bei ihnen, weder Korn zu säen noch fruchttragende Pflanzen zu pflanzen noch Wein zu trinken noch ein Haus zu bauen; wer dagegen handelt, wird mit dem Tode bestraft.“ Der griechische Bericht liest sich wie eine Übersetzung des hebräischen; er zeigt wie gleichartig in diesen Gebieten trotz des Wechsels der Bevölkerung Jahrhunderte hindurch Verhältnisse und Anschauungen geblieben sind[2]. Im Grunde

[1] Vgl. Entst. d. Judentums S. 147, und unten die Abhandlung über ʿAmaleq und Qain.

[2] Eine Ergänzung und Bestätigung des griechischen Berichts bildet der nabatäische Gott שרא אלקם, Šaiʿ el Qaum „Beistand der Leute“ [in den Ṣafâinschriften שע הקם], also ein echter Stammgott eines Beduinenvolks, der

sind es ja dieselben Ideen, aus denen der Islâm und die wahhabitische Reform erwachsen sind[1]).

Äufserlich werden wir uns die Verbreitung der lewitischen Priesterschaft so vorzustellen haben, dafs die Priester von Qadeš sich nach Juda und Israel verbreiten und hier Anstellung finden, zuerst vielleicht einzelne schon in früher Zeit, dann in gröfserer Zahl im 10. und 9. Jahrhundert. Dem Namen und Ursprung nach ist es ja derselbe Gott der hier verehrt wird, und auch die Bräuche und Orakel der Priester sind im wesentlichen die gleichen, so stark sich innerlich unter der Einwirkung der Sefshaftigkeit und der gesteigerten Kultur die Einrichtungen des Kultus, die Vorstellungen von Jahwe und die Religion überhaupt verändert haben. Aber die Lewiten bringen ihre heimischen Anschauungen und die auf Mose zurückgeführten Traditionen mit und halten an ihnen fest. Sie beeinflussen die einheimischen Priester; das energischere und in sich gefestigtere Element zieht wie immer die indifferente Mehrzahl in seine Kreise hinein. Die gesteigerten Ansprüche, die höhere Stellung, welche die Lewiten fordern, sind auch dem willkommen, dem die tieferen Gedanken fremd und antipathisch bleiben. So beginnt die Priesterschaft in Juda und Israel sich zu dem Stande der Lewiten zusammenzuschliefsen, den der Segen Moses postuliert und die sagengeschichtlichen Werke voraussetzen.

Aus sich allein freilich hätte die Priesterschaft, überall an materielle Bedingungen gebunden und von ihren Brotherren abhängig, ihre Ansprüche niemals durchzusetzen vermocht. Aber ihr kommt die innere Gährung entgegen, welche das gesamte Volk erfafst hat, erwachsen aus der sozialen und wirtschaftlichen Verschiebung, welche Sefshaftigkeit, städtisches Leben, Geldverkehr mit Notwendigkeit erzeugen, gesteigert durch die äufsere Notlage des Reichs, das in fortwährenden Kämpfen doch nur

in der Weihinschrift eines Altars, den ihm ein Nabatäer in Palmyra errichtet hat, als „der gute und belohnende Gott, welcher keinen Wein trinkt" bezeichnet wird (Littmann Journ. asiat. 9 sér. vol. 18, 1901, p. 382ff. Clermont-Ganneau, rec. d'archéol. or. IV, 173ff. 382ff. Lidzbarski, Ephem. für sem. Epigr. I 332. 345f.)

[1]) Vgl. z. B. Wellhausen, das arabische Reich und sein Sturz S. 19: „Der Unterhalt meiner Gemeinde — so soll Muhammed gesagt haben — beruht auf den Hufen ihrer Rosse und den Spitzen ihrer Lanzen, solange sie nicht den Acker bestellen; wenn sie aber anfangen das zu tun, so werden sie wie die übrigen Menschen."

mühselig sich behaupten und die Prosperität der jetzt in idealem Lichte erscheinenden Glanzzeit Davids und Salomos niemals wieder gewinnen kann. Wenn jede Notlage den Glauben erzeugt, dafs die moderne Korruption, die Abweichung von den Sitten und Überlieferungen der Väter, die Ursache des herrschenden Elends sei, und daher ihr Ideal in der Vergangenheit sucht, so schien hier die äufsere Lage des Volkes, der sichtbare Zorn der Gottheit solchen Anschauungen doppelt Recht zu geben. Und nun bieten die Lewiten wirklich die Traditionen der alten Zeit, von denen man so weit abgewichen ist. So wächst die Bewegung ständig; das Bewufstsein, dafs es anders werden mufs, setzt sich in die Forderung um, das man umkehren mufs, wenn man nicht zu Grunde gehen soll.

Tatsächlich ist es freilich immer etwas Neues, was unter dem alten Gewande in die Erscheinung tritt. Die Formeln und Anschauungen, welche die lewitische Tradition bietet, sind allerdings ihrem Ursprung nach uralt; aber sobald man daran geht, sie im einzelnen auszuführen und nun gar sie zu realisieren, erfüllen sie sich mit neuem Inhalt. Der ungeheuere Fortschritt von einer primitiven Naturreligion[1]) zu einer ethischen Religion, die gewaltige Steigerung der sittlichen und sittlich-religiösen Forderungen an den Einzelnen wie an die Gesamtheit vollzieht sich in ihnen. Eben darum werden die Erzählungen und die Gebote immer von neuem überarbeitet und modifiziert; und doch genügt keine Redaktion, eine jede von ihnen ist nur die Vorstufe zu einer nächsten.

Diese mächtige Bewegung erfafst die weitesten Kreise; wer immer nicht ausschliefslich seinen materiellen Interessen lebt, wer, sei es aus Aberglauben, sei es aus innerem Bedürfnis und wahrer Frömmigkeit dazu gedrängt wird, über religiöse Fragen, über sein und seines Volkes Verhältnis zur Gottheit nachzudenken, kann sich ihr nicht mehr entziehen. In Juda hat sie schon unter Asa und Josaphat Erfolge gehabt[2]). Wie stark

[1]) Damit soll nicht gesagt sein, dafs diese nicht, wie jede Religion, auch schon sittliche Anschauungen enthielt.

[2]) Denn im wesentlichen werden die Angaben Reg. I 15, 12f. 22, 47 historisch sein, ebenso wie die Angabe, dafs Joram von Israel die Maṣṣeba Ba'als, die Achab errichtet hatte, umstürzen liefs (Reg. II 3, 2), umsomehr historisch sein mufs, weil sie mit den Angaben über Jorams Ba'alkult in krassem Widerspruch steht.

sie in Israel selbst beim Heere Eingang gefunden hat, zeigt das Beispiel Jehu's und Bidqars Reg. II 9, 25 und das Verhalten der Offiziere, als der Schüler Elisas Jehu gesalbt hat — denn lediglich aus Anhänglichkeit an Jehu sind sie schwerlich so rasch bereit gewesen, die Dynastie zu stürzen. Natürlich fehlte es auch an einer starken Gegenströmung nicht, an Leuten, die die Rettung in einer Steigerung des bisherigen Kultus sahen oder bei anderen Göttern Hilfe suchten. Entscheidend ist geworden, dafs die Bewegung auch in den Kreis der Verrückten und Verzückten eindrang, die wie bei den Phoenikern[1]) und wie heutigen Tages die Derwische, zu Scharen vereinigt in absonderlichen Riten sich vom Gottesgeiste treiben liefsen und Orakel ertheilten. Zwar die Masse dieser Propheten, wie sie Reg. I 22 drastisch schildert, waren in der Tat nichts anderes als entweder wirklich Verrückte oder Schwindler, von denen eine tiefere Wirkung niemals ausgehen konnte. Aber es gab auch tiefere Geister unter ihnen, weltverachtende Grübler, die ganz von der religiösen Idee beherrscht waren, und die darum auch ihre eigenen Wege gingen und aus der Masse sich loslösten, wie Elia[2]), Micha (Reg. I 22), Eliša'. Sie haben das Prophetentum mit neuem besseren Inhalt erfüllt und aus seiner verachteten Stellung (Sam. I 10, 10 ff. und die Varianten; Reg. II 9, 11; Amos 7, 12) emporgehoben und ihm möglich gemacht, die führende Stellung in der israelitischen Entwickelung zu gewinnen.

Diese Männer haben den reformatorischen Ideen, welche sich für das Uralte ausgaben, immer von neuem den Sieg errungen, in hartem Kampfe mit den weltlichen Gewalten und mit rücksichtsloser Verachtung aller realen Voraussetzungen und Bedingungen des irdischen Lebens, von denen im letzten Grunde ihre tiefsten Gedanken dennoch abhängig waren. Aber als echte Idealisten kannten sie nichts anderes als die Idee, welche sie rücksichtslos durchsetzen wollten und nach der die Welt sich

[1]) Wie die Erzählung Reg. I 18, so unhistorisch sie sonst ist, darin Recht haben wird, dafs sie im Dienste Ba'als ebensogut Propheten kennt wie in dem Jahwes, so hat uns bekanntlich neuerdings der Papyrus Golenisheff (um 1100 v. Chr.) einen Pagen des Königs von Byblos kennen gelehrt, der in ganz der gleichen Weise besessen wird und Orakel gibt.

[2]) Es ist zu beachten, dafs er aus Tišbe in Gil'ad stammt, also aus einem Gebiet, das den Verhältnissen der Wüste näher steht, als die Kulturgebiete des Westjordanlandes.

umgestalten sollte. So konnten sie wohl das Bestehende zerstören und den neuen Gedanken die Bahn brechen, aber die Ausgestaltung, die Leitung konnte ihnen nimmer zufallen und ihres Erfolges konnten sie niemals froh werden. Der Gewinn fiel wie bei jeder religiösen Bewegung demjenigen Elemente zu, welches nun einmal der offizielle Repräsentant der Religion war, und welches eben durch diese Bewegung in seiner äufseren Stellung stetig gehoben wurde und immer weitergehende Ansprüche erheben konnte: der organisierten Priesterschaft. Nachdem der Sieg gewonnen war, hat sie, wie immer, die Mächte, denen sie ihn verdankte, beiseite geschoben und sich in der Herrschaft behaglich eingerichtet. —

Eine wesentliche Bestätigung und Erweiterung würden unsere Ergebnisse erhalten, wenn die Annahme sich als richtig erweisen sollte, dafs der Lewitenname sich als Bezeichnung der Priester auch aufserhalb Israels in Nordarabien findet. Bekanntlich haben die Minäer Südarabiens etwa im 6. oder 5. Jhdt. v. Chr. eine Kolonie in el 'Ola in Nordarabien im Gebiet der Thamudäer, südöstlich von Midian, gegründet, die Jahrhunderte lang bestanden und zahlreiche Inschriften hinterlassen hat[1]). In dreien derselben findet sich das Wort לוא fem. ליאת als Plural von Personen, in Texten, die mit dem Kultus des Gottes Wadd zu tun haben. Müller hat unter Zustimmung von Mordtmann[2]) vermutet, dafs es „Priester; Priesterin" bedeute, und Hommel[3]) hat das Wort mit לוי verglichen. Das wäre zweifellos richtig, wenn die Bedeutung sicher steht. Es drängt sich dabei immer von neuem der Gedanke auf, ob nicht Lewi doch ein Appellativum für „Priester" sein könne und vielleicht gemeinsemitisches Sprachgut wäre. Aber abgesehen davon, dafs es sonst auch im Südarabischen nicht nachgewiesen ist und dafs eine wirklich überzeugende Etymologie für diese Bedeutung nicht zu finden ist, steht dem nach wie vor sowohl die Sage von Simeon und Lewi wie der Segen Jakobs entgegen, die jede Beziehung auf Priester schlechthin ausschliefsen. Und überdies ist Priester eben im Hebräischen כהן, während לוי immer als Gentilicium auftritt

[1]) D. H. Müller epigr. Denkm. aus Arabien, Denkschr. Wien. Akad. phil. Cl. 37, 1889. J. H. Mordtmann Beiträge zur minäischen Epigraphik 1897. Zur Orientierung vgl. GdA. III § 87.

[2]) Müller S. 42; Mordtmann S. 43.

[3]) Aufsätze S. 31. Südarab. Chrestomathie 127.

und sich erst spät nicht sowohl anstelle wie vielmehr neben כהן stellt. So bleibt doch nur die Möglichkeit, es von einem ursprünglich weltlichen Stamme herzuleiten.[1]) Dann würde, die Richtigkeit der Deutung vorausgesetzt, לוא in den Inschriften von el 'Ola als Fremdwort zu betrachten und anzunehmen sein, dafs lewitische Priester genau wie nach Juda und Israel auch in diese Oase eingewandert sind und hier Stellung gefunden haben. Dem ständen prinzipiell gar keine Bedenken entgegen, und ebenso würde es begreiflich genug sein, dafs sie hier den Gott Jahwe aufgegeben haben und dafür speziell im Dienste des Wadd, des Hauptgottes dieses Gebiets, erscheinen.

Doch sind leider die in Betracht kommenden Inschriften alle drei zu fragmentarisch erhalten, um die Vermutung, dafs לוא und לואת „Priester" und „Priesterin" bedeute, als Tatsache für die Geschichte des Stammes Lewi verwerten zu können. Hoffentlich bringen weitere Funde uns hier noch neue und völlig gesicherte Aufschlüsse.

Moses Verwandtschaft. Jethro und Qain. Aharon und Mirjam.

Beim Jahwisten ist Moses Schwiegervater der Priester von Midian. Beim Elohisten Exod. 3, 1 (ebenso 4, 18 E[2]) heifst er Jitro und lebt in der Wüste; wes Stammes er hier war, wissen wir nicht, und vielleicht stammt auch der Name überall erst von E[2].[2]) Der Name יתרו Jitro (von dem der choritische Geschlechtsname Jitran יתרן Gen. 36, 26 abgeleitet ist) ist ein weit verbreiteter Personenname. Er ist auch bei den Ismaeliten nachweisbar[3]), und an diese müssen wir bei E wohl denken, wenn

[1]) Wellhausens Vermutung, Lewi sei nichts anderes als das Gentilicium zu Lea, der Frau Jakobs, ist gewifs möglich; dann stände neben der Genealogie, welche Lewi als einen Stamm neben die anderen stellt, eine zweite, welche dem Ahnherrn eine Lewitin zur Gemahlin gibt, also Lewi als älter betrachtet und den übrigen Stämmen überordnet. Das wäre sehr wohl denkbar, aber beweisbar ist es nicht, und so kann ich es nicht für richtig halten, wenn man diese Vermutung als sichere Tatsache betrachtet und zur Basis weiterer Hypothesen macht, wie das namentlich Stade getan hat.

[2]) Der Zusatz „der Priester Midians" ist aus J eingefügt; ebenso ist in Exod. 18 יתרו כהן מדין deutlich überall späterer Zusatz, wie namentlich v. 6 lehrt; in den folgenden Versen ist der Name meist nicht mehr eingesetzt.

[3]) Weiteres s. u. in den Abschnitten über Ismael und über die Choriter.

bei ihm Mose mit der Heerde seines Schwiegervaters über die Wüste et-Tîh hinaus zum Choreb gelangt. In einer Interpolation bei J Exod. 2, 18 [dagegen nicht bei der ersten Erwähnung v. 16] wird ihm der Name Reʿû'el gegeben, der Gen. 36 der Stammvater mehrerer edomitischer Geschlechter ist[1]). — Eine vierte, zu J gehörige Version dagegen gibt die Verbindung mit Midian auf und macht statt dessen Qain zum Schwiegervater Moses: Jud. 1, 16 „und Qain[2]), der Schwiegervater Moses, zog von der Palmenstadt herauf mit den Söhnen Judas" u. s. w. Das steht, wie Stade erkannt hat, in Zusammenhang mit Num. 10, 29—32, wo Moses Schwiegervater aufgefordert wird, mit dem Volk zu ziehen und ihm den Weg durch die Wüste zu weisen; dafür soll er belohnt werden, wenn das Volk nach Palästina gekommen ist. Anfänglich sträubt er sich; er wolle in sein Land und zu seiner Sippe (מולדתי) zurück; die schliefsliche Einwilligung ist ausgelassen. Das ist inhaltlich eine Variation von Exod. 18 (E[1]), wo Moses Schwiegervater ihn am Gottesberge besucht, ihm den Rat gibt, Richter einzusetzen, und dann „in sein Land zurückkehrt". Sachlich dagegen bildet es die Voraussetzung und Ergänzung der Angabe über Qain Jud. 1, 16. Wenn also in unserem Text Num. 10, 29 der Schwiegervater „Chobab ben Reʿû'el der Midianiter" heifst,

[1]) Dafs das Verzeichnis der nachexilischen Bewohner Jerusalems (Entst. des Judentums 186 f.) in der Redaktion des Chronisten I 9, 8 [in der Parallelüberlieferung Nehem. 11 fehlt er] den Namen Reʿû'el verwendet, hat gar keinen Wert. — Stade Bibl. Theol. d. AT. I 42 vermutet „Exod. 2, 18 wird חובב בן ausgefallen und חבב oder יתרו als Name anzusehen sein". Dann müfste der Name aber schon v. 16 stehen.

[2]) Der Text hat בני קיני „die Söhne Qainis", wofür zum mindesten הקיני stehen müfste. Da aber in diesem Kapitel überall, wo der Wortlaut intakt erhalten ist (Juda, Simeon, Kaleb, Qenaz u. s. w.) der Eponymus, nicht das abgeleitete Gentilicium auf -i verwendet wird, kann der Verfasser nur Qain geschrieben haben; und in der Parallelstelle Jud. 4, 11 ist denn auch Qain noch in unserem Texte erhalten. [Die Ausnahmen „der Kanaʿanäer", „der Perizziter", „der Jebusiter" beweisen nichts, da es bei ihnen keinen Eponymus gibt.] LXX setzen teils Jethro, teils Chobab ein; also stand keiner der beiden Namen im Text. Budde will neuerdings (im Richterkommentar) auf Grund von 4, 11 auch in 1, 16 den Namen „Chobab der Qainite" einsetzen; aber es ist ganz unmöglich, dafs hier, mitten unter lauter Stammnamen, plötzlich ein Personenname gestanden haben sollte. Vielmehr sind umgekehrt in 4, 11 die Worte „von den Söhnen Chobabs des Schwiegervaters Moses" deutlich eine Glosse. — קיני statt קין (Num. 24, 22) oder הקיני (Num. 24, 21. Sam. I 27, 10. 30, 29) steht auch Sam. I 15, 6; Jud. 4, 11 stehen קין und הקיני nebeneinander.

so kann das nur auf späterer Harmonistik beruhen; ursprünglich mufs er Qain geheifsen haben. Denn es mufs allerdings noch eine fünfte Version gegeben haben, in der er den Namen Chobab — woher er stammt und was er etwa bedeuten mag, wissen wir nicht — geführt hat; denn Jud. 4, in der Umsetzung des Deboraliedes in einem historischen Bericht, steht in v. 11 zu den Worten „und Cheber der Qainit trennte sich von Qain" die Glosse „von den Söhnen Chobabs, des Schwiegervaters Moses".

Von Qain gibt bekanntlich das Alte Testament keine Genealogie, vielleicht weil wenigstens die älteren Quellen wirklich wufsten, dafs Gen. 4 sich auf ihn bezog. Aber aus Sam. I 15, 6 und Jud. 1, 16 LXX ergibt sich, dafs der Stamm bis auf Saul „in der Mitte von ʿAmaleq" safs, also ein Zweig der ʿAmaleqiter war; und das wird durch die Geschichte von Qain und Abel bestätigt (vgl. unten die Abhandlung über Qain). Bei Sauls Kriegszug haben die Qainiten sich von ʿAmaleq getrennt und an Israel (Juda) angeschlossen. Die (bekanntlich ziemlich junge) Erzählung Sam. I 15 motiviert die Aufforderung, die Saul an Qain erläfst, als eine Belohnung für „die Gunst, die er den Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten erwiesen hat". Der Erzähler setzt also die oben hergestellte Fassung von Num. 11, 29 ff. voraus, während tatsächlich diese Erzählung und ihre Ergänzung Jud. 1, 16 umgekehrt aus dem Anschlufs der Qainiten an Israel erwachsen ist, den sie motivieren soll und fälschlich bereits in die Zeit des Exodus hinaufrückt — ebenso wie Kalebs Wohnsitz in Chebron durch die Kundschaftergeschichte motiviert wird.

Dafs die Qainiten eifrige Jahweverehrer waren, zeigt das Beispiel Jehonadabs und der Rekabiten. Das mag die Ersetzung des midianischen Priesters durch Qain (oder den Qainiten Chobab) veranlafst oder doch erleichtert haben. Ob noch weitere Momente dabei mitgewirkt haben, können wir nicht erkennen; jedenfalls glaube ich nicht, dafs wir ein Recht haben, aus dieser jedenfalls sekundären Erzählung (denn der midianitische Schwiegervater bei J^1 ist viel älter und sagengeschichtlich ganz anders begründet, da er eben Mose und den Kult von Qadeš an den Sinaikult anknüpfen soll) mit Stade zu folgern, dafs die Jahwereligion ursprünglich lediglich bei Qain heimisch gewesen sei und Israel sie erst von diesem herzlich unbedeutenden Stamme übernommen habe.

In mehreren jüngeren Abschnitten des Pentateuchs, die

abgesehen vom Priestercodex und von den ganz sekundären und überall nur sporadisch durchgeführten Einschüben (s. o. S. 16, 5. 27, 4) sämtlich der elohistischen Schicht anzugehören scheinen, erhält Mose einen Bruder und eine Schwester, Aharon und Mirjam. Auch im elohistischen Werk scheinen sie überall erst später eingefügt zu sein: die Stücke, in denen Elohîm erhalten ist und die daher sicher zu E^1 gehören, kennen sie nicht (vgl. S. 14 f.) Daher treten sie ganz unvermittelt auf; sie werden nirgends eingeführt, sondern sind plötzlich da, um alsbald ebenso plötzlich wieder zu verschwinden. Denn die ältere Schwester, welche Mose in der Geburtssage 2, 4 ff. hat, könnte zwar ein Reflex der Mirjam sein, aber der Verfasser hat an diese nicht gedacht, da die Schwester hier ebenso namenlos ist wie Moses Eltern und wie sein midianitischer Schwiegervater.

Mirjam erscheint überhaupt abgesehen von Num. 12 (s. u. S. 94) nur an zwei Stellen[1]). Num. 20, 1 stirbt sie in Qadeš und wird hier begraben. Das ist eine völlig isolierte Notiz, die an eine Lokaltradition anknüpfen mag: es wird in Qadeš ein „Grab der Mirjam“ gegeben haben, und auf Befragen erklärte man, sie sei eine Schwester des Mose, wufste aber schwerlich weiteres von ihr zu erzählen. Sodann wird ihr Exod. 15, 20 f. der alte Kern des Liedes vom Untergang der Ägypter in den Mund gelegt: „Singet dem Jahwe, denn hocherhaben ist er; Rofs und Reiter hat er ins Meer geschleudert“; sie singt vor, die Cymbel in der Hand, und alle Weiber folgen ihr mit Cymbeln im Chorreigen. So wird das Lied (und viele ähnliche) in der Tat bei den Festen gesungen worden sein; da man eine Vorsängerin brauchte, nahm man dazu die einzige Frau der mosaischen Zeit, von der man wufste, die durch das Grab in Qadeš bekannte Mirjam. Genannt aber wird sie v. 20 nicht etwa Schwester des Mose, sondern „Mirjam die Prophetin, die Schwester Aharons“; beide Bezeichnungen zeigen, wie spät relativ diese Stelle ist.

Aharon ist bei E^2 der Vater des El'azar Deut. 10, 6, dem Jos. 24, 33 sein Sohn Pinchas als Priester folgt. Da dieser Name dem 'Elidenhause angehört, ist die Annahme gewifs zutreffend, dafs durch diesen Stammbaum die Priester von Šilo, das Haus 'Elis, auf Aharon zurückgeführt werden sollen. E^1 hat auch

[1]) Aufserdem werden Micha 6, 4 Mose, Aharon und Mirjam als Führer der Befreiung aus Ägypten genannt.

dies Geschlecht auf Mose zurückgeführt, indem er Exod. 18, 2 f. dem Mose von Ṣippora aufser dem aus J übernommenen Geršom noch einen zweiten Sohn Eli'ezer (d. i. El'azar) gibt; hier ist also Mose noch der Ahnherr aller israelitischen Priester. E² dagegen, bei dem El'azar der Sohn Aharons ist, stellt das Priestergeschlecht neben Mose. Dieser wird von ihm Exod. 4, 13 ff. (oben S. 14 ff.) auf die höhere Rolle des „Gottes" der Priester, des Empfängers und Übermittlers der Offenbarungen, der Tôrôt, beschränkt; neben ihm steht von Anfang an das durch seinen Bruder Aharon „den Lewiten" vertretene Priestertum. Aharon ist der gelernte, wortkundige Priester, der nicht selbst Inspirationen empfängt, wohl aber die von Mose überkommenen Tôrôt dem Volk richtig auszulegen versteht.

Durch diese Korrektur der alten Überlieferung wird zugleich das 'Elidenhaus von Šilo als das einzige echte Priestergeschlecht bezeichnet, das allein die wahren Traditionen des Kultus und der Lehre besitzt und sie dann weiter nach Jerusalem und an das Sam. I, 2 an seine Stelle gesetzte Haus Ṣadoqs überträgt: d. h. die heilige Lade und der Tempel von Silo und sein Erbe in Jerusalem sind die alleinigen Vertreter der wahren Religion[1]). Die deuteronomische Auffassung des Kultus von Jerusalem kündet sich hier bereits an[2]). Die alte Vermutung Redslobs, dafs Aharon nichts anderes ist als die personifizierte „Lade" הארון, wird ganz richtig sein[3]). Jedenfalls ist in dieser Schicht der Fetisch von Šilo und Jerusalem, der „Kasten Jahwes", auf dem Jahwe bei den Wanderfahrten und Kriegszügen seinen Sitz nimmt, gleichfalls in die mosaische Zeit und den Wüstenzug versetzt worden: Num. 10, 33. 35 f. tritt er ursprünglich anstelle, in unserem Text neben die Wolkensäule (oben S. 64, 3), und Jos. 3 wird er durch den Jordan geführt. Es ist bekannt, dafs er dann in einen Kasten umgedeutet wird, in dem die Gesetzestafeln bewahrt werden.

[1]) In dem deuteronomistischen Einschub in Sam. I 2 sind dann v. 36 die Nachkommen 'Elis die infolge der Reform des Josia um ihr Brot gebrachten Lewiten der Landorte im Gegensatz zu den reichen Priestern von Jerusalem.

[2]) Der jahwistische Bericht weifs davon noch garnichts. Hier zieht Jud. 2, 1 a. 5 der Mal'ak Jahwes von dem Gilgal nicht etwa nach Šilo sondern nach Bokîm bei Bet'el.

[3]) Dafs er in der Wüste ein Grab hat, beweist schwerlich etwas dafür, dafs er hier ursprünglich heimisch ist. Denn dasselbe ist nicht fest lokalisiert: der Priestercodex setzt es auf den Berg Hor, aber E² nach Mosera (Deut. 10, 6).

Eine andere Auffassung zeigt die wahrscheinlich einer späteren Schicht von E angehörige Erzählung vom goldenen Kalbe Exod. 32. Hier ist Aharon bekanntlich der Repräsentant nicht des bildlosen Kultus von Šilo und Jerusalem, dem der alte Fetisch genügt, sondern gerade umgekehrt der des israelitischen Kälberdienstes von Bet'el und Dan, den Mose als Vertreter der richtigen Gottesanschauung bekämpft, zusammen mit den Lewiten, die auf seinen Aufruf zum Schwert greifen und zum Lohn dafür zu Priestern eingesetzt werden. Derselbe Gegensatz kehrt wieder Num. 12 (citiert Deut. 24, 9), wo Aharon und Mirjam Mose mit dem Anspruch[1]) bekämpfen, gleichfalls unmittelbare Inspiration von Jahwe zu haben („sie sprachen: hat denn Jahwe etwa nur mit Mose geredet, und nicht auch mit uns?" — daher heifst Mirjam Exod. 15, 20 „die Schwester Aharons" und „die Prophetin" —), aber dafür von Jahwe mit Aussatz bestraft werden. In diesen Erzählungen lassen sich die Kämpfe erkennen, die innerhalb der israelitischen Priesterschaft um die Anerkennung der echten „mosaischen" Tradition geführt worden sind, speziell um die Frage des Bilderdienstes, der natürlich auch seine alten Tôrôt gehabt hat, die aber die zum Siege gelangte Anschauung nicht als echt und als wirklich von Jahwe inspiriert anerkennen konnte.

---

[1]) Die Motivierung, sie seien über Moses „kušitisches Weib" entrüstet gewesen, ist formell eine sehr ungeschickte Einlage, die inhaltlich mit der weiteren Erzählung, die darauf gar keine weitere Rücksicht nimmt, nicht den mindesten Zusammenhang hat. Wie sie entstanden sein mag, wird sich kaum ermitteln lassen. Man könnte vermuten, es liege eine Kontamination von zwei Erzählungen vor, einer älteren, nach der die Geschwister mit Mose wegen seines Weibes hadern, und einer jüngeren, welche an dessen Stelle den Streit um die Inspiration setzt. Wann soll aber Mose eine „Mohrin" geheiratet haben? Die Zeit, wo er noch am Hofe des Pharao lebte, kommt dafür nicht in Betracht, und nach seiner Rückkehr, während der Plagen, wäre eine solche Ehe vollends absurd. Entweder mufs hier (wenn es sich nicht lediglich um einen aus den Fingern gesogenen Einfall handelt) eine sonst völlig verschollene Version vorliegen, ähnlich der Ehe Isma'els mit einer Ägypterin, oder man hätte bei Kûš an den midianitischen Stamm Kûšân Habakuk 3, 7 (vgl. u. bei Midian) zu denken, sodafs die Kušitin im grunde mit der Midianiterin Ṣippora identisch wäre.

Priester und Richter.

Nach dem Spruch im Segen Moses Deut. 33, 8—11 ist die Tätigkeit der lewitischen Priester dreifacher Art: sie bringen Jahwe die Opfer dar (v. 10 b); sie besitzen das Orakel der Urim und Tummim (v. 8); und sie „lehren Jakob Deine Rechtsordnungen und Israel Deine Tôrôt[1])". Dem letzteren entspricht die Angabe des Jahwisten, dafs Mose in Qadeš dem Volk „Recht und Gericht" חק ומשפט gegeben hat Exod. 15, 25 b (S. 61); und die ganze Gesetzgebung des Pentateuchs in all ihren Schichten ist die weitere Ausführung dazu. Die lewitischen Priester sind hier also nicht nur Opferer und Orakelverkünder, sondern zugleich die Träger und von Gott gesetzten Interpreten der gesamten Rechtstradition, die höchste und letzte Instanz in allen Rechtsfragen. Entwickelt ist diese Stellung der Priester aus ihrer Kunst der Orakelerteilung, wie der Name besagt; denn Tora, die priesterliche (sakrale und weltliche) Rechtssatzung, ist ursprünglich die Loswerfung, הורה „belehren" das Werfen der Lose vor Jahwe. Aber der Segen Moses wie die Erzählungen und die Gesetze des Pentateuchs zeigen, dafs die Tora sich längst von ihrem Ursprung losgelöst hat und ein selbständiges, neben dem eigentlichen Orakelerteilen stehendes Attribut der Priester geworden ist.

Wenden wir uns aber von der Sagengeschichte zu der historischen Überlieferung Israels und Judas, d. h. der in Kanaʿan sefshaften Bauernbevölkerung im Gegensatz zu den viehzüchtenden Nomaden der Südstämme, so finden wir von dieser Stellung der Priester keine Spur. Die Kunst des Orakelholens durch Urîm und Tummîm allerdings besitzen sie — und sie kann nicht von einem Laien, sondern nur von dem sachkundigen Priester geübt werden, der dazu ein Gottesbild, das Ephod, braucht, wie Sam. I 23, 6 ausdrücklich gesagt und auch sonst überall berichtet wird —; aber dabei handelt es sich niemals um eine Rechtsbelehrung, sondern um Konstatierung einer Tatsache, die dem menschlichen Auge verborgen ist und die die Gottheit durch das Losorakel offenbart, mag diese Tatsache nun der Vergangenheit angehören (so bei der Verschuldung Jonatans Sam. I 14, 38 ff.,

[1]) Statt des Singulars תורתך *τὸν νόμον σου* wird man ursprünglich den Plural תורֹתֶיךָ gesprochen haben, wie er bei משפטיך *τὰ δικαιώματά σου* von der Überlieferung erhalten geblieben ist.

wo der Hergang des Loswerfens in dem in LXX vollständig erhaltenen, im Hebräischen gröfstenteils gestrichenen Text sehr anschaulich geschildert wird), oder mag man über die Zukunft, über den Ausgang eines geplanten Unternehmens, Auskunft erbitten (Sam. I 14, 18 ff. 36 f. 22, 10. 15. 23, 2. 6. 9 ff. II 2, 1. 5, 19. 23; vgl. auch 21, 1. 24, 1). In all diesen Fällen sind die Priester lediglich Werkzeuge ihres Auftraggebers, des Königs, für den Verkehr mit der Gottheit; von irgendwelcher selbständigen, autoritativen Stellung ist keine Rede, nach ihrer Ansicht wird überhaupt nicht gefragt, sondern nur nach dem Zeichen, das Jahwe selbst unmittelbar gibt[1]).

Nicht anders ist die Verwendung des Orakels im Bundesbuch. Bei Eigentumsverbrechen, bei denen der Tatbestand zweifelhaft ist, treten die Parteien vor Gott, und der entscheidet (Exod. 22, 8); vgl. Sam. I 2, 25: „wenn Mensch gegen Mensch frevelt, so ist Gott sein Schiedsrichter".

Dagegen von einer richterlichen Tätigkeit der Priester oder auch nur einer Rechtsbelehrung ist in den älteren geschichtlichen Quellen keine Spur zu finden. Die Rechtsprechung wird von den „Ältesten und Vornehmen" זקנים וחרים der Ortschaften (den Senioren der Geschlechter) geübt Reg. I 21, 8 ff., und in Geschlechtssachen, beim Blutrecht, von der Geschlechtsversammlung Sam. II 14, 7; konkurrierend damit greift der König selbst in die Rechtspflege ein Sam. II 14. 15, 2 ff. Am meisten ergibt auch hier wie so oft unsere älteste Quelle, das Deboralied. Hier stehen an der Spitze des Volks oder vielmehr seiner landschaftlichen Stammgruppen die חוקקים v. 9 d. i. die Vertreter des חק, die Richter. Nachher bei Makîr v. 14 c heifsen sie מחקקים, identisch mit den „Trägern des Stabes" (d. h. der Verwaltungsbehörde) bei Zebûlon 14 d; ebenso wechselt im Segen Moses

[1]) Die Konkurrenten der legitimen Orakelerteiler sind natürlich die Wahrsager und Zauberer, die sich auf direkte Inspiration berufen, sei es von Jahwe sei es durch andere Geister, z. B. die der Toten. Sie werden daher von den Priestern der offiziellen Jahwereligion gründlich gehafst und verfolgt; die Gesetzbücher fordern ihren Tod. Durch einen der wunderlichsten Zufälle ist einer von ihnen, Samuel, später zu einem der gröfsten Heiligen des Jahwismus gemacht worden. Schon Saul soll sie verfolgt haben (Sam. I 28, 3. 9); und zu der Zeit, in der Sam. I 9, 9 geschrieben wurde, waren sie in Israel nicht mehr vorhanden. An ihre Stelle waren die Propheten getreten, die, obwohl mindestens ebenso bedenklichen Ursprungs, von der Jahwereligion geduldet und assimiliert worden waren.

Deut. 33, 21 מחקק und ראשי עם miteinander. Diese „Richter" sind die Beamten des Volks, die im Frieden die Rechtsordnung aufrecht erhalten, im Krieg die Führung übernehmen; ebenso ist Jud. 11, 6. 11 der „Richter" קצין zugleich das Oberhaupt ראש von Gil'ad für den Krieg, und wird von den „Ältesten" bestellt. Von Priestern ist hier nirgends die Rede[1]).

Auch für den Jahwisten ist es, wie wir gesehen haben, selbstverständlich, dafs die Ältesten die Regenten des Volks sind. Für sie erhält Mose seine Beglaubigung durch Wunderzeichen, mit ihnen geht er zum Pharao; und auch in einer der Exod. 19 bunt durcheinander geworfenen Darstellungen der Sinaigesetzgebung (v. 7) überbringt er ihnen, nicht der Gesamtheit des Volkes, die Befehle Jahwes[2]). Beim Elohisten Exod. 24, 1. 9—11 nimmt er 70 der Ältesten mit auf den Berg, damit sie Jahwe schauen; und diese werden dann zu Richtern bestellt (s. o. S. 66). Nur tritt in allen diesen Erzählungen eben Mose neben die Ältesten; schon bei J[1] ist er es, der das Recht gibt, nach dem sie die Regierung zu führen haben und das dann in ältester Kodifikation im Bundesbuche vorliegt.

Bei E[1] ist diese Anschauung, dafs zwar weltliche Richter vorhanden sind, dafs aber über ihnen eine höhere, priesterliche, Instanz als die eigentliche Rechtsquelle steht, viel weiter ausgeführt. Nach Exod. 18 (vgl. die sekundäre Umgestaltung Num. 11 = Deut. 1, 9 ff., s. o. S. 66) hat Mose allein die Gerichtsbarkeit ausgeübt, von frühem Morgen bis zum Abend (v. 13 f.). Weil er aber diese Aufgabe allein nicht bewältigen kann, bestellt er auf Rat seines Schwiegervaters[3]) „Beamte (שרים) über 1000, 100, 50 und 10", die er über die Rechtssatzungen und Tôrôt „erleuchtet" (והזהרת אתהם את החקים ואת התורות) und „die er den Weg kennen lehrt, den sie wandeln, und die Tätigkeit, die sie ausüben sollen". Diese „sollen dem Volk alle Zeit Richter sein",

[1]) Vgl. auch Micha 3, 11: „Jerusalems Oberhäupter sprechen Recht für Geschenk, seine Priester geben Tora (הורו) für Lohn, seine Propheten wahrsagen für Geld."

[2]) v. 22 und 24 werden aufserdem Priester genannt — das einzige Mal in den älteren Schichten des Pentateuchs —, die sich heiligen sollen wie das übrige Volk, aber so wenig wie dieses den Berg besteigen dürfen. Dafs diese Verse sekundär sind, ist allgemein anerkannt.

[3]) Ob dieser bei E Midianit gewesen ist, wissen wir nicht (oben S. 89 f.); jedenfalls aber nimmt E hier an, dafs bei dem Wüstenstamm, in den Mose heiratete, eine politische Organisation früher bestand als bei den Israeliten.

während Mose selbst „für das Volk vor Gott steht und die Rechtssachen zu Gott bringt", d. h. in allen den Fällen eintritt, wo die gewöhnliche Rechtstradition nicht ausreicht. „Jede grofse (oder „harte" v. 26) Rechtssache sollen sie zu Dir bringen, jede kleine Sache sollen sie selbst entscheiden" (v. 22. 26). Die eingesetzten Beamten sind „Männer von Besitz" אנשי חיל v. 21. 24, also aus den leitenden Familien genommen; dafs die Rechtsprechung wohl den wichtigsten Teil ihrer Funktionen ausmacht[1]), aber sie überhaupt die ganze Verwaltung auszuüben haben, zeigt die schematische Gliederung — auf die ich in der Abhandlung über die Israeliten zurückkommen werde — deutlich, und wird v. 24 ausdrücklich gesagt, indem sie als „Oberhäupter über das Volk" ראשים על העם bezeichnet werden. [Zur Vermeidung von Mifsverständnissen bemerke ich noch, dafs die Blutrache nach alter Anschauung natürlich nicht zum Gebiet des eigentlichen Rechts und gar der Rechtsprechung gehört.]

So deutlich wie möglich ist in dieser Darstellung ausgesprochen, dafs die geistliche, priesterliche Leitung des Volkes das ursprüngliche und wichtigste, die weltlichen Behörden sekundär[2]) und nur Delegierte und Stellvertreter jener sind: die Theokratie d. h. das Priesterregiment ist hier bereits in voller Schärfe als die allein berechtigte Organisation des Volkes hingestellt. Wie die lewitischen Priester das Opfer der Hausväter und Häuptlinge als illegitim bekämpft und schliefslich gänzlich beseitigt haben, so drängen sie sich auch im Recht zwischen die Gottheit und das Volk als die allein berufenen und berechtigten Mittelsmänner. Wenn die Gegner der kritischen Auffassung der israelitischen Geschichte oft betont haben, dafs in den Traditionen ein alter Kern stecke und der Jahwismus nicht erst Schöpfung der Propheten, sondern in seinen Grundanschauungen weit älter sei, so können wir jetzt deutlicher als früher den berechtigten Kern dieser These erkennen und anerkennen: sie wurzeln in der Tat in den uralten, den einfachen Verhältnissen und Anschauungen eines Wüstenstammes entsprechenden politisch-religiösen Organisationen von Qadeš. Die lewitische Priesterschaft, die von hier ausgegangen ist, hat

[1]) Deut. 1, 15 f. korrigiert seine Vorlage, indem es zwischen den von Mose eingesetzten Beamten und den Richtern unterscheidet.

[2]) Daher kennt E vor Exod. 18 überhaupt keine Beamten und keine politische Organisation des Volks; Mose verhandelt bei ihm Exod. 3. 4 nicht mit den Ältesten, wie bei J, sondern direkt mit der Gesamtheit.

seit dem neunten Jahrhundert Juda und Israel für „die Tora des Mose“ erobert[1]).

Von den Kämpfen, die um leitende Stellung der Priester geführt worden sind, enthält die Geschichte von Datan und Abiram Num. 16, 12—14. 15 b. 25. 27 b—32 a. 33 a[2]), die vor der Vermischung mit der Erzählung von Qorach offenbar auch in Qadeš gespielt hat, einen Nachklang. Mose ist hier durchaus der Regent des Volks, der sich rühmen kann seine Stellung nicht für persönliche Vorteile ausgenutzt zu haben (v. 15 b), und dem die Ältesten folgen (v. 25). Aber Männer aus Ruben, dem ersten der weltlichen Stämme, verweigern ihm den Gehorsam, weil er sich als Führer nicht bewährt und seine Verheifsungen nicht erfüllt habe. Doch das Gottesurteil entscheidet gegen sie: die Erde öffnet sich und sie mit den Ihren fahren lebendig in den Scheol.

In dieser Jahrhunderte währenden Entwickelung hat der Inhalt der Tora sich stetig erweitert und vertieft. Die älteste Formulierung der Rechtssätze, welche die Priester überliefern und nach denen die weltlichen Richter unter ihrer Leitung[3]) Recht sprechen sollen, ist uns im Bundesbuch erhalten, aus dem der Dekalog Exod. 20 einen kurzen Auszug der wichtigsten sakralen und rechtlichen Sätze bildet, bestimmt anstelle der älteren lediglich kultischen Satzungen von Exod. 34 zu treten. In dem Gesetzbuch des Deuteronomiums ist das Ziel erreicht: nicht nur ist die Tora der lewitischen Priester jetzt das bindende Gesetzbuch für das Volk, die Beamten und den König (17, 18 f.) geworden, sondern bei der Rechtsbelehrung 17, 9. 12 erhalten „die lewitischen Priester“ ausdrücklich den Vorrang vor dem Richter[4]), ebenso wie der Priester beim Kriegszug 20, 2 ff. vor den Beamten zum Heere spricht.

[1]) Wenn Hosea cp. 4 für die Sünden des Volks den Priester verantwortlich macht und ihm vorwirft „Du hast das Wissen verachtet und die Tora Deines Gottes vergessen“, so stellt er eben die Forderung, dafs die Priester die sittlichen und religiösen Leiter des Volks sein sollen, bezeugt aber zugleich, dafs sie es in Wirklichkeit nicht sind.

[2]) Zur Quellenscheidung vgl. WELLHAUSEN, Komposition des Hexateuchs[3] S. 340 ff., dem ich bis auf Kleinigkeiten zustimmen kann. Aber die Quelle ist wohl nicht J, sondern E[2]. Vgl. Deut. 11, 6.

[3]) Der Priester steht nach dieser Auffassung zum Richter ähnlich wie im Islâm der Mufti zum Qadi; verwandt ist auch das Verhältnis zwischen praetor und iudex in Rom.

[4]) Ebenso erscheinen sie 19, 17, wo die Entscheidung Jahwes bei falschem Zeugnis angerufen wird.

Anhang: Mara und Elîm.

Im fünften Buch seines grofsen Werks über den indischen Ozean (*περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης*), das uns bei Diodor lb. III und Photius cod. 250 im Auszug vorliegt, hat Agatharchides von Knidos (um 130 v. Chr.) folgendes erzählt[1]):

„Südlich von Posidion im Winkel des arabischen Meerbusens (des Golfes von Suez) liegt eine Örtlichkeit am Meer, die von den Eingeborenen wegen ihres Nutzens ausnehmend verehrt wird. Sie heifst Phoinikôn, Palmenhain, und hat eine Menge dieser Bäume, die aufserordentlich viele wohlschmeckende und nahrhafte Früchte tragen. Das ganze benachbarte Land hat wenig Quellwasser und ist von der Sonne verbrannt; so ist es natürlich, dafs die Barbaren den vegetationsreichen Platz ... heilig halten. Denn hier entspringen auch nicht wenige Quellen und Teiche, so kalt wie Schnee, die das Land zu beiden Seiten grün und sehr anmutig machen. Da ist auch ein alter Altar von festem Stein, mit einer Aufschrift in alten, unbekannten Buchstaben; den Dienst des Heiligtums verwalten ein Mann und eine Frau, die lebenslänglich das Priesteramt bekleiden. Die Bewohner sind langlebig; sie schlafen auf den Bäumen aus Furcht vor den Tieren". Mit Recht sucht man die Stätte von Phoinikôn bei Ṭôr, an der Küste südlich vom Sinai und Serbal; denn die Beschreibung geht jetzt gleich auf die Südspitze der Sinaihalbinsel über[2]). „Die anschliefsende Küste bewohnten vor Alters die Maraniten, später aber die Garindaneer (Diod. *Γαριν̣δανεῖς*, Strabo *Γαριν̣δαῖοι*), die in der Nähe safsen. Sie haben sich auf folgende Weise zu Herren des Landes gemacht: zu dem jedes fünfte Jahr gefeierten Fest in dem vorhin erwähnten Phoinikôn kamen von überall her die Nachbarn, um den im heiligen Bezirk hausenden Göttern Hekatomben wohlgenährter Kameele zu opfern und zugleich Wasser aus demselben in die Heimat mitzunehmen, da

[1]) Diod. III 42 f., einiges auch bei Photius; beide zusammen bei MÜLLER Geogr. Gr. I 175 ff., auf dessen Kommentar ich verweise. Einen vielfach wörtlich damit übereinstimmenden Auszug gibt auch Artemidoros bei Strabo XVI 4, 18.

[2]) *Φοινίκων κώμη* bei Ptolem. VI 7, 3 ist offenbar ein ähnlicher Ort an der Küste des eigentlichen Arabiens nördlich von Medina. Der *Φοινικῶν* des Prokop Pers. I 19, 8 ff. liegt im arabischen Binnenlande und hat mit dem Heiligtum des Agatharchides nichts zu tun (vgl. Nonnosus bei Phot. cod. 3; MÜLLER FHG. IV 179).

nach der Tradition dieses Getränk heilkräftig ist". Es wird nun erzählt, wie die Garindaneer während eines solchen Festes die Maraniten überfallen und sämtlich niedermachen, ihre Felder und Weidegründe in Besitz nehmen.

Damit vergleiche man den in Exod. 15, 22—27 nach Ausschaltung der aus J[1] stammenden beiden Sätze übrigbleibenden Bericht:

„22 a Und Mose liefs Israel vom Schilfmeer aufbrechen; und sie zogen in die Wüste Schûr[1]) 23 und kamen nach Mara. Und sie konnten das Wasser nicht trinken wegen seiner Bitterkeit; daher nannten sie es Mara. 24 Und das Volk murrte gegen Mose und sprach: was sollen wir trinken? 25 a Da schrie er zu Jahwe, und Jahwe wies ihnen ein Holz, das warf er ins Wasser, und da wurde es süfs. 26 Da sprach er: [wenn ihr die Stimme Jahwes hört und tut was in seinen Augen Recht ist und auf seine Gebote hört und seine Gesetze beobachtet], so werde ich alle Krankheit die ich über Ägypten verhängt habe, nicht über Dich verhängen: denn ich Jahwe bin Dein Arzt. — 27 Dann zogen sie nach Elîm; und dort sind 12 Quellen und 70 Palmen; und sie lagerten dort am Wasser".

Wie man sieht kehren alle Bestandteile des Berichts des Agatharchides in dieser 600 Jahre älteren Erzählung wieder. Vor allem ist Elîm mit seinen Quellen und Palmen deutlich nichts anderes als Phoinikôn, und v. Gall hat mit vollem Recht, wie früher schon Wesseling, beide identifiziert. Der Name Elîm ist, wie schon Wellhausen und v. Gall erklären, Plural von אל Gott[2]), nach *τοῖς ἐν τῷ τεμένει θεοῖς* ist die Kultusstätte benannt. Von den Quellen von Elîm ist die bittere Quelle Mara getrennt: mit ihr hängt offenbar der Name der *Μαραῖται*, der alten Bewohner dieser Gebiete zusammen[3]). Nun könnten diese

[1]) Schûr „vor Ägypten" (Sam. I 15, 7 = Gen. 25, 18; vgl. Gen. 16, 7. 20, 1. Sam. I 27, 8) ist die Grenzmauer Ägyptens; an unserer Stelle gibt es der vor derselben liegenden Wüste den Namen. Es wäre also vielleicht richtiger zu übersetzen: „die Wüste von Schûr".

[2]) Das Femininum liegt vielleicht in Ailat an der Spitze des östlichen Golfes vor.

[3]) Der Name der Garindaneer hat sich wahrscheinlich, wie oft vermutet, in dem des Wadi Gharandel nördlich vom Sinai erhalten (dieser Name findet sich bekanntlich auch sonst, so nördlich von Petra, = Arindela der Griechen). Die arabische Legende (Tuch ZDMG. III 169 ff.) leitet den Namen von einem Götzen der Zeit des Pharao und Mose ab, in dem Blau ZDMG. XVIII, 623 den

ja in der Tat nach einer bitteren Quelle, an der sie wohnten, benannt sein (eine richtige Etymologie wäre freilich ein Unicum im Alten Testament). Aber der Sinn der Stelle ist nicht, dafs die Quelle bitter bleibt und nur das Wasser, das man daraus trinkt, süfs wird, wie man sie allgemein mifsgedeutet hat (die orthodoxen Reisenden haben sich daher eifrig bemüht, das Holz aufzufinden und das Wunder zu wiederholen); sondern durch das Zauberholz ist sie ein für allemal süfs geworden[1]). Mehr als das: sie ist jetzt heilkräftig; darum verkündet Jahwe an dieser Stelle, das Israel von den Krankheiten verschont bleiben solle, die Ägypten heimsuchen. Man hat v. 26 immer für eine spätere Interpolation erklärt, welche an den aus J eingeschobenen Satz 25 b („dort setzte er ihm Recht und Gericht, und dort versuchte er es") anknüpfe, den sie doch in keiner Weise erläutert. Nun ist der Eingang des Verses 26 in der Tat überarbeitet — begreiflich genug, wo es sich um Einschärfung des Gehorsams gegen Jahwe handelt —; aber wie ein Interpolator auf den in der zweiten Hälfte enthaltenen Gedanken hätte kommen können, hat noch niemand zu sagen vermocht. In der Tat ist er ohne Heranziehung des Agatharchides kaum verständlich (entweder ist etwas gestrichen, oder der Erzähler hat den von ihm aufgenommenen Bericht schon nicht mehr verstanden): durch diesen aber erhält er volles Licht. Wenn Jahwe hier energisch als „der Arzt Israels" bezeichnet wird, so erhält das seinen richtigen Sinn erst durch den Gegensatz gegen den Glauben der Einwohner und ihrer Nachbarn, welcher die Heilkraft der Quelle auf die Götter des Orts zurückführt. Ja mehr als das: Jahwe ist es gewesen, der um seines Volkes willen die ursprünglich bittere Quelle erst süfs und heilkräftig gemacht hat[2]).

Ὀροτάλτ Herodots wiederfinden wollte. Von Tradition kann natürlich nicht die Rede sein; aber den Gedanken halte ich doch für erwägenswert, dafs in dem rätselhaften Orotalt [oder wie der Name sonst ursprünglich gelautet haben mag] der Name des Stammes der Garindaeer = Gharandel steckt.

[1]) Die Quelle Mara kann also nicht die salzige Quelle des Wadi Hawâra halbwegs auf dem Wege zum Sinai sein, mit der sie meist identifiziert wird.

[2]) Nun erklärt sich auch ungezwungen die Aufnahme des Bruchstücks von J[1] in v. 25 b; sie setzt v. 26, den Hinweis auf die Gebote Jahwes, bereits voraus. v. 22 b ist erhalten, weil er sich in den Zug durch die Wüste nach Mara einfügen liefs.

Es wird also wohl so sein, dafs die Quelle Mara ihren Namen den Maraniten verdankt und aus dem Namen wieder ihre ehemalige Bitterkeit erschlossen ist. Darum wird sie auch von den Quellen von Elîm getrennt; in Wirklichkeit wird sie aber die Hauptquelle von Phoinikôn gewesen sein.

Dafs aus dem Exodus eine genaue Topographie der Sinaihalbinsel nicht zu entnehmen ist, liegt auf der Hand. Der Verfasser unseres Abschnittes, wahrscheinlich E (d. i. E^2), hat den Zug durch die Wüste belebt, indem er allerlei Notizen einfügte, die ihm bekannt waren. Ob Elîm wirklich genau an der Stelle lag, an die er es setzt, wird ihm wenig Kopfzerbrechen gemacht haben. Im Gegenteil, es ist sehr erstaunlich, und ein Beweis, dafs die von Agatharchides bezeugte Wunderkraft und Heiligkeit der Quelle schon in sehr frühe Zeit hinaufragt, dafs man in Palästina überhaupt davon wufste. Wir werden annehmen dürfen, dafs in der Königszeit aus Juda und seinen südlichen Nachbarstämmen gar Mancher zum Fest gewallfahrtet ist und hier Heilung gesucht hat; und unsere Stelle will das gestatten, wenn man nur Jahwe als den Heilgott anerkennt, und nicht die Dämonen des Ortes.

Die Persönlichkeit des Jahwisten

von

Bernhard Luther.

Die Persönlichkeit des Jahwisten.

In seiner Rede „Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im AT.“ 1896, S. 22 klagt Kittel darüber, dafs wir über die Persönlichkeit von J und E nichts wissen. „Zwei Männer, deren Namen und Lebensschicksale nie erfahren zu dürfen, zu den schwersten Entbehrungen gehört, die die mangelhafte Überlieferung uns auferlegt hat.“ Kittel steht mit der Ansicht, dafs J und E Einzelpersonen sind, ziemlich allein da. Die meisten sehen in J und E „umfassende, nebeneinander herlaufende schriftstellerische Schulen“[1]), deren Werke der Redaktion der schliefslichen Gesamtwerke J und E vorgelegen haben. Derselben Meinung ist auch Gunkel. Er vertieft das Problem, indem er untersucht, wie sich diese Schriftsteller zu ihren Quellen verhalten. Er kommt zu dem Resultat, dafs sie nicht Schriftsteller, sondern Sammler genannt werden müssen[2]). „Diese Sammler sind also nicht Herren, sondern Diener ihrer Stoffe. Wir dürfen sie uns denken erfüllt von Pietät gegen die schönen alten Erzählungen und bestrebt, sie so treulich und gut wiederzugeben, wie sie nur vermochten. Treue ist ihre erste Eigenschaft gewesen; darum haben sie so vieles übernommen, was sie nur halb verstanden und was ihrem eigenen Empfinden fern stand; und sie haben oft Besonderheiten einzelner Erzählungen treu bewahrt.“ Dabei haben sie allerdings hie und da verschiedene Überlieferungen kombiniert, Widersprüche geglättet, weggelassen, hinzugefügt etc., sich auch durch religiöse, sittliche, ästhetische Urteile ihrer Zeit bestimmen lassen, dies und das zu ändern. Der Prozefs der Umgestaltung, der seit langer Zeit im Werke war, ging bei ihnen weiter.

---

[1]) Budde, Komm. zu Idc. S. XIV.
[2]) Kommentar zur Genesis S. LVIII.

Im folgenden soll für den Jahwisten die entgegengesetzte Ansicht begründet werden. Der Jahwist, d. h. J^1, ist nicht eine Etappe in dem natürlichen Prozefs der Umgestaltung; er will nicht nur die alten Erzählungen weiter geben, sondern er schreibt sein Werk, weil er bestimmte Ansichten darin ausdrücken will, Gedanken, die den herrschenden Strömungen seiner Zeit vielfach widerstreben.

Die Persönlichkeit des Jahwisten suchen wir zu erfassen durch den Vergleich 1) seiner Erzählung mit der ihm vorliegenden Tradition, 2) seiner Anschauungen mit denen seiner Zeit.

Ich bemerke von vornherein, dafs ich mich auf die jahwistischen Stücke des Hexateuchs mit Ausnahme der Urgeschichte (Gen. 1—11) beschränke. Auf die Frage, ob und wieweit J in den historischen Büchern zu finden ist, gehe ich nicht ein.

I. Der Jahwist und die Tradition.

Die Erzählung des jahwistischen Geschichtswerks wird durch zwei grofse Lücken unterbrochen: 1. zwischen Joseph und Mose, 2. nach Moses Tode.

Das Vorhandensein dieser Lücken kann meines Erachtens nur durch die Annahme erklärt werden, dafs bei J ebensogut wie bei E zwei Sagenkreise vereint sind, deren innige Verschmelzung nicht gelungen ist. Zu demselben Resultat führen uns noch andere Beobachtungen. Wenn wir die Erzählungen der Genesis lesen, so kann uns garnicht der Gedanke kommen, dafs die Nachkommen der Patriarchen noch einmal das Land verlassen müssen. Der Vertrag Jakobs mit den Sichemiten (Gen. 34), die Erzählung von Juda und Tamar können nur in dem Sinne verstanden werden, dafs hier Verhältnisse angebahnt werden, in denen das Volk Israel mit den Eingeborenen lebt. Auch die Verheifsungen an Abraham 12, 1 f. und Jakob 28, 13 bedeuten, dafs das Land Kanaan durch ihre Besitzergreifung israelitisch wird und bleibt.

Nach den Sagen von Abraham, Isaak und Jakob stammen die Ahnen des Volkes aus den Ländern des Ostens, von Osten her dringen sie in Palästina ein und bemächtigen sich des Landes. Der Schauplatz der Sagen ist zum gröfsten Teil Palästina. Die Erzählungen der Bücher Exodus bis Josua be-

richten nicht von den Vätern des Volkes, sondern vom Volke selbst. Dieses bemächtigt sich Palästinas, nachdem es seine früheren Wohnsitze in dem Kulturlande des Westens verlassen hat. Der Schauplatz dieser Sagen ist zum gröfsten Teil aufserhalb Palästinas[1]).

Diese beiden Sagenkreise können wir nach ihren Helden nennen: den Vätersagenkreis und den Mosesagenkreis.

1. Die Vätersagen.

Des Jahwisten schriftstellerische Tätigkeit ist am besten bei der Person Jakobs zu erkennen, der uns unvergleichlich persönlicher entgegentritt als Abraham und gar Isaak. Wir können noch genau verfolgen, wie sich die Auffassung der Person Jakobs im Laufe der Zeiten geändert und entwickelt hat. Sie vollzieht sich in drei Stadien: 1. Gott (Mythos), 2. Heros (Heldensage), 3. Landmann (Schwank, Märchen). Diese verschiedenen Auffassungen lösen sich nicht etwa zeitlich streng ab, sondern sie stehen zum Teil nebeneinander. Es wird hier gehen wie bei vielen griechischen Heroen. In der Heimat als Götter verehrt, gehen sie zu anderen Städten als Heroen über; je weiter sie sich von der Heimat entfernen, destomehr verlieren sie an Nimbus.

a) Die Göttlichkeit Jakobs scheint im Volksbewufstsein schon früh geschwunden zu sein; der kanaanitische Gott ist eben nur als Heros zu den Israeliten übergegangen. Aber seine göttliche Natur schimmert doch noch immer sehr stark durch. Die Beweise dafür sind ZATW. 21, S. 60 f. zusammengestellt. Die heftige Polemik der Propheten gegen Betel spricht dafür, dafs der Kult dieses Ortes, an dem früher der Gott Jakob verehrt wurde, noch grofse Bedeutung hatte. Hier erzählte man von Jakobs Kampf mit Gott[2]), der den Propheten besonders ärgerlich sein mufste (Hos. 12, 4!). Wie J Gen. 32, 25 den Wortlaut der

[1]) ZATW. 21, S. 45, 46, 48 habe ich bereits auf das Vorhandensein der beiden Sagenkreise hingewiesen.

[2]) Daran, dafs dieser Kampf ursprünglich in Betel stattgefunden hat, also an derselben Stelle wie bei P berichtet worden ist, halte ich gegen Sieuernagels Widerspruch (Einwanderung d. isr. Stämme, S. 62) fest. Allerdings hatte ich Unrecht, wenn ich E die Verlegung nach Pnu'el zuschrieb; damals war mir des Jahwisten souveräne Stellung gegenüber der Tradition noch nicht klar geworden. Die Verlegung hat J vorgenommen. [Ich vermag der Verlegung nach Betel nicht zuzustimmen, vgl. u. die Abhandlung über Jakob. E. M.]

Quelle schont, zugleich aber durch Hinzufügung von איש den Sinn völlig umkehrt, ist für seine Arbeitsweise sehr charakteristisch.

b) Die Heldennatur Jakobs scheint bei J nur ganz leise durch Gen. 29, 10, wo Jakob in ritterlicher Weise den Stein, den alle Hirten nur vereint heben können, allein vom Brunnen wälzt, damit Rahel ihre Schafe tränken kann (Gunkel). Dafs tatsächlich die Anschauung von Jakob als Helden lebendig war, sehen wir aus dem Jakobssegen und aus Gen. 48, 22. Dort sind in dem Spruch an Joseph drei Verse enthalten, die sich ursprünglich auf Jakob beziehen: Gen. 49, 24—26. Er wird gepriesen, weil sein Bogen Stand hielt gegen den Andrang von Pfeilschützen. Zu derselben Tradition gehört Gen. 48, 22. Hiernach hat Jakob die Amoriter mit Schwert und Bogen bekämpft und dabei Land (Sichem) erobert. Diese Sagenform hat also von dem riesigen Recken Jakob erzählt, der im grimmigen Kampfe für seine Nachkommen das Land erobert.

Vielleicht können wir auch noch Folgendes heranziehen. Die Jakobssage zerfällt deutlich in zwei Teile: 1. Jakob und Esau, 2. Jakob und Laban. Esau sowohl wie Laban stehen zu Jakob in demselben Verhältnis wie Gen. 32, 25—30 der El, mit dem Jakob kämpft. Als Jakob zum Heros wurde, spaltete sich die Tradition: hier trat Esau, dort Laban an die Stelle des Gottes. (Als dann Jakob = Israel wurde, wurde Esau = Edom und Laban = Aram). Wir müssen erwarten, dafs die Auseinandersetzungen Jakobs mit Esau und Laban in der Heldensage nicht so friedlich erfolgt sind, wie wir es jetzt lesen[1]). Darauf deutet wohl noch c. 33, wo Esau Jakob mit einem Heere entgegenzieht, und 31, 32. 37. 46. 54, wo Jakob „Brüder“ (אחים) zur Seite stehen[2]). Mit ihnen zusammen schliefst er den Vertrag mit Laban am Gebirge Gilead. „Eine noch ältere Meinung könnte gewesen sein, dafs die Väter das Gebirge Gilead selbst zur Grenze aufgeschüttet haben, wobei sie als Giganten vorgestellt werden, vgl. Jud. 15, 17“[3]).

[1]) S. Gen. 32, 29: „Du hast mit Göttern und Menschen gerungen und bist obgelegen.“.

[2]) So auch Steuernagel, Einw. d. isr. St., S. 37, der allerdings in Konsequenz seiner ganzen Anschauung אחים als „Bruderstämme“ des Stammes Jakob auffafst.

[3]) Gunkel zu Gen. 31, 44.

So verstehen wir auch die Beurteilung Jakobs bei Amos. Jahwe verabscheut Jakobs „Stolz“ und seine Burgen 6, 8. An der ironischen Verwendung von גאון יעקב 8, 7 erkennen wir, dafs גאון „Stolz“ etwas typisches für Jakob sein mufs — ein Zug, den wir aus J nicht verstehen würden.

c) Der Jakob der Heldensage war in Israel durchaus noch nicht vergessen. Aber bekannter und beliebter war doch der Jakob, der die Züge der damaligen Menschen angenommen hatte und in typischer Weise den israelitischen Landbewohner repräsentierte (Zeitalter der Schwänke, Märchen, Volksbücher). Jetzt konnte besonders glücklich der Zug verwertet werden, den er schon als Gott gehabt hat, der in seinem Namen liegt: das Überlisten des Gegners. In drei Variationen wird erzählt, wie er seinen Bruder Esau überlistet: Beweis genug, wie beliebt dies Thema war. Ebenso treibt er es mit Laban. J steht hierin bekanntlich der Tradition näher als E. E empfindet Jakobs Verhalten als anstöfsig und sucht es zu mildern und zu entschuldigen. Jakob geht nicht gleich auf Rebekkas Rat ein, den Vater zu betrügen. E sucht Jakobs Vergehen abzuschwächen, bedenkt aber nicht, dafs es dadurch nur schlimmer wird; denn Jakob verübt jetzt einen bewufsten Betrug[1]).

Der Jahwist hat Sinn für die humoristische[2]) Derbheit der Späfse seines Helden. Auch Jahwe hat Freude daran. Darum schliefst sich J auch in der Jakobssage viel enger an die Tradition an als E, dem das Humoristische frivol erscheint. Aber dennoch legt er in dieser volkstümlichen Erzählung eine Auffassung zu Grunde, die dem Stoffe von Hause aus fremd ist. Es ist der religiöse Grundgedanke (der in dem Schwank 25, 27—34 ganz fehlt): dafs alles der Güte Jahwes verdankt wird, den Jakob ausspricht 32, 11: „Ich bin zu gering aller Wohltaten und aller Treue, die du deinem Knechte getan hast.“

Dieses Grundgedankens wegen schlofs sich J gerade an die volkstümliche Tradition und nicht an die Heldensage an. In jener steht Jakob Leuten gegenüber, die von Natur stärker sind als er; da kann sich Jahwes Herrlichkeit bewähren. Das wäre

---

[1]) Gunkel glaubt, dafs E darin das Altertümlichere hat, dafs Jakob seinen Vater mit den Fellen betrügt, nicht durch den Geruch der Kleider wie bei J. Mir scheint vielmehr E hier zu vergröbern, da ihm unwahrscheinlich ist, dafs der alte Isaak noch solches Geruchsvermögen hat.

[2]) Hierzu ist bes. Gunkel zu vergleichen.

nicht möglich gewesen, wenn Jakob Züge hätte, die an den Heros erinnern.

Also selbst hier nicht einfach Übernahme, sondern Auswahl nach ganz bestimmten Grundsätzen.

Auch neue Stücke hat J der Jakobssage hinzugefügt. Die Übertragung des Namens Israel auf Jakob wird von ihm stammen[1]). Nicht als ob man nicht Jakob schon vorher für den Stammvater Israels gehalten hätte, aber man hat ihn nicht Israel genannt. Wichtiger ist aber das Zusammentreffen mit Esau Gen. 32. 33. Hier ist Jakob nicht mehr der verschmitzte Bauer. Sein Verhalten zu Esau stimmt garnicht zu dem Bilde, das wir von Jakob haben, sodafs Holzinger[2]) von einer „zweifelhaften Rolle" spricht, die Jakob spielt. Diese Rolle ist ihm der beste Beweis dafür, dafs die Sage an einem Heiligtum überliefert worden sei, das von Israeliten und Edomitern gemeinsam besucht wurde. Zugleich beweise diese Erzählung, wie treu die israelitischen Erzähler das ihnen vorliegende Material wiedergegeben haben.

Dafür, dafs diese Erzählung Kultsage ist, fehlt jedoch auch der geringste Beweis. Kein Altar, keine Massebe wird zur Erinnerung geweiht, kein Opfer gehalten. Nicht einmal lokalisiert ist der Vorgang. Höchstens könnte Machanajim in Betracht kommen. Aber dieser Ort erhält nach J seinen Namen nicht von den zwei Lagern Esaus und Jakobs, sondern nach den zwei Lagern Jakobs. Und E, der die Tradition nicht selten getreuer wiedergibt, leitet den Namen davon her, dafs Jakob dort die Engel Gottes begegnen. So berechtigt es an sich ist anzunehmen, dafs die Kultsagen der Heiligtümer irgendwie Eingang in J und E gefunden haben, so liegt doch die Gefahr vor, in der Zurückführung der Erzählungen auf Kultsagen zu weit zu gehen.

Aus der volkstümlichen Tradition kann diese Erzählung noch viel weniger stammen. Denn die würde dieses Verhalten Jakobs allerdings mifsbilligen und diesen Fleck auf seiner Ehre nicht sitzen lassen. Diese Erzählung stammt sicher von J selbst, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, wenn auch ältere Sagen von wesentlich anderem Charakter zugrunde liegen werden. Es ist gewifs nicht zufällig, dafs der vorhin zitierte Grundgedanke

---

[1]) S. ZATW. 21, 74f.

[2]) Kommentar zur Genesis, S. 212.

32, 11 sich gerade hier findet. Hier können wir am deutlichsten sehen, welche Anschauungen J hat, da er nicht durch den Stoff gebunden ist. Allein die Demut vor Jahwe, dem wir alles verdanken, kann aus den Gefahren retten. Es ist — nicht nur menschlich, sondern auch ästhetisch — ein schöner Zug, dafs J dabei auch den Gegner idealisiert.

Gen. c. 32 und 33 stehen bei J[1]) ziemlich am Schlufs der Jakobgeschichte. Mit grofsem Geschick hat der Erzähler seine Beurteilung Jakobs ans Ende gestellt. Der Leser und noch mehr der Hörer betrachtet nun alles unter diesem Gesichtspunkt; wenn sie am Anfange stände, würden die einzelnen Geschichten den Grundgedanken völlig verwischen.

Der Gottesname in den Vätersagen.

J gebraucht in der Genesis stets den Gottesnamen Jahwe, E dagegen Elohim. Der Grund dazu ist bei E leicht zu erkennen: bei ihm offenbart sich Jahwe erst an Mose Exod. 3, 14. Bei J dagegen ist Jahwe von Uranfang an der Gott Israels. Aber widersprachen dem nicht mannigfaltige Tatsachen? Dafs Isaak und Jakob (vielleicht auch Rachel?) einst Götter gewesen waren, hatte noch deutliche Spuren hinterlassen, mochte auch die Tatsache selbst dem Volksbewufstsein entschwunden sein. Man denke nur an die Polemik der Propheten gegen die Kultusstätten von Betel und Beerseba! Dem entspricht, dafs E den Namen Jahwe in der Genesis nicht braucht. Jakob nennt den Altar zu Sichem אל אלהי ישראל 33, 20, in Betel אל בית אל 35, 7. In Beerseba offenbart sich אלהים dem Jakob als האל אלהי אביך 46, 3. E glaubt zu wissen, dafs in früheren Zeiten nicht Jahwe verehrt worden ist, sondern dafs er sich erst Mose offenbart hat. Deshalb vermeidet er in der Genesis diesen Namen, läfst aber Exod. 3, 6. 13 erkennen, dafs Jahwe nur eine andere Bezeichnung desselben Gottes ist; Jahwe ist, ohne dafs sein Name bekannt war, auch der Gott der Väter gewesen.

J kennt gleichfalls ältere Gottesnamen (16, 13 nennt Hagar den Namen Jahwes „אל ראי“; 21, 33 pflanzt Abraham eine Tamariske zu Beerseba und ruft dort den Namen Jahwes „אל עולם“ an), aber er identifiziert sie mit Jahwe. Deshalb erwähnt er 12, 8. 13, 4. 21, 33 ausdrücklich, dafs an den dort erbauten

[1]) Gen. 34 gehört nicht zu J[1], s. u. über die Tamargeschichte.

Altären der Name Jahwes angerufen wird. Er ist stets bemüht, eine andere Auffassung als die seine unmöglich zu machen. Er will in der Vätersage ein ideales Ab- und Vorbild seiner Zeit aufstellen, und dazu gehört auch die Jahweverehrung. Deshalb scheut er sich nicht, Jahwe zum Gotte Abrahams etc. zu machen. Nach seiner Ansicht ist Jahwe von Urbeginn an nicht nur der Gott Israels gewesen, sondern der der Welt. J^2 kennt schon eine Zeit, wo Jahwe nicht verehrt worden ist: 4, 26 begann man zur Zeit des Set und Enoš Jahwe anzurufen. E verschiebt den Anfang der Jahweverehrung in noch viel spätere Zeit.

2. Die Mosesagen.

Diesen Teil habe ich auf Grund der vorangehenden Untersuchungen Ed. Meyers vollständig neu arbeiten müssen. Denn erst jetzt kennen wir die Erzählung des Jahwisten in den Büchern Exodus-Numeri. Er ist bis auf wenige Lücken, unter denen allerdings eine grofse ist — Auszug aus Ägypten und das Fest in der Wüste —, vollständig vom Redaktor aufgenommen worden. Er berichtet die Ereignisse in kurzer Darstellung, die sich auf das Wesentliche beschränkt. Besonders tritt das bei den Vorgängen aufserhalb von Midian und Qadeš hervor: unaufhaltsam geht die Darstellung weiter, jeder Satz enthält ein wichtiges Ereignis. Alles ist gut miteinander verbunden und trefflich motiviert.[1]) Nur zwei Stücke möchte ich J nicht zuweisen, die M. für jahwistisch hält: Exod. 4, 24—26 und 4, 1—9.

1. Exod. 4, 24—26 kann nach meinem Gefühl nicht zu J gehören. Das Wesen Jahwes, wie es in diesem Fragment aufgefafst ist, entspricht ganz primitiven religiösen Vorstellungen und ist himmelweit entfernt von dem Wesen Jahwes in der Auffassung des Jahwisten. Sagen mit einer derartig anthropomorphen Gottesvorstellung nimmt er auch sonst nicht auf. Die eine Ausnahme — Jakobs Kampf mit Jahwe — ist leicht begreiflich: er will die Übertragung des Namens Israel auf Jakob erklären. Ferner enthält sein Werk keine ätiologischen Erzählungen (dafs er weder die Einsetzung des Mazzenfestes noch des Passah berichtet, hat ja E. M. nachgewiesen). Wahrscheinlich ist ihm die Beschneidung von der Jahweverehrung unzer-

[1]) s. S. 14. 31. 32. 43.

trennlich, d. h. sie ist von jeher dagewesen. Die Stelle kann daher auch wegfallen, ohne dafs eine Lücke bleibt.

Für absolut beweisend halte ich das alles nicht. Es kann ja immerhin sein, dafs J diese uralte Sage aufgenommen hat, da für ihn die Disharmonie nicht so wie für uns hervortrat. Man könnte annehmen, dafs er mit dieser Erzählung beweisen wollte, dafs die Beschneidung unmöglich aus Ägypten stammen kann.

2. Exod. 4, 1—9 kann mit mehr Wahrscheinlichkeit J aberkannt werden. Mose erhebt zwei Einwände gegen Jahwes Auftrag: 1. 4, 1 (er fürchtet, bei ihnen — es wird nicht gesagt an wen er denkt: Älteste, bne Israel oder Volk — keinen Glauben zu finden). 2. 4, 10 (er hält sich für ungeeignet). Auf den ersten Einwand erwidert Jahwe damit, dafs er ihm zwei (drei?) Wundertaten zeigt, die Mose vor ihnen ausführen soll 4, 2—9; auf den zweiten Einwand antwortet er mit dem Hinweis auf seine Allmacht 4, 11. 12. 4, 1—9 und 4, 10—12 schliefsen sich nicht gerade aus, aber sie sind doch auffällig neben einander. Dafür dafs 4, 1—9 nicht hergehört, sprechen nun noch andere Gründe. 3, 18 (Jahwe spricht: und sie werden auf deine Stimme hören) schliefst das Bedenken Moses 4, 1 geradezu aus. Ferner hat 4, 1—9 keine Fortsetzung im Stile des Jahwisten. 4, 30 berichtet allerdings: und er tat die Zeichen vor den Augen des Volkes. Aber es ist garnicht motiviert, dafs Mose die Zeichen tut, die ihm Jahwe nur für den Fall gegeben hat, dafs sie ihm nicht glauben. Dafs dieser Fall eingetreten ist, wird nicht erzählt. Das weicht ganz von der sorgfältig motivierenden Art des Jahwisten ab. Aufserdem tut Mose die Wunder vor dem Volke, während ihm Jahwe bei J den Auftrag gibt, mit den Ältesten zu verhandeln 3, 16, was er auch bei J immer tut. Also kann auch v. 30 b nicht zu J gehören, ebenso nicht v. 31 a וירא העם. Zu J gehört: 29 Und Mose ging und versammelte alle Ältesten der bne Israel, 31 b und sie hörten, dafs ‹Jahwe› ihre Not gesehen hatte. Bei J ist also keine Rede davon, dafs die Ältesten den Worten Moses nicht glauben.

So können wir 4, 1—9 J aberkennen, ohne uns auf den wichtigsten Grund zu berufen, nämlich dafs das Erzählte nicht zu den Anschauungen des Jahwisten pafst. Hierüber s. u.!

a) Mose.

Moses Bedeutung ist, obwohl er mit dem Auszug aus Ägypten ursprünglich nichts zu tun hat, in der Tradition von Qadeš und der Stämme, die Qadeš zum Mittelpunkt haben, sehr grofs, wie aus dem Bilde hervorgeht, dafs Ed. Meyer[1]) nach den ältesten Nachrichten — Exod. 4, 24 - 26. Deut. 33, 8—11 — entworfen hat.

In dieses Bild können wir noch einige kleine Züge eintragen. Von Mose ist unzertrennlich der Zauberstab. Nicht nur E kennt ihn, sondern auch der spätere Jahwist Exod. 4, 2. Weiter steht wiederholt eine Schlange in enger Beziehung zu Mose. Exod. 4, 3 wird sein Stab in eine Schlange verwandelt. Ferner Num. 21, 5—9. Verschiedene Hände sind an diesem Abschnitt tätig gewesen; aber da J[1] nicht beteiligt ist, fehlt die Veranlassung, näher darauf einzugehen. Das Volk murrt wider Jahwe; dieser sendet Schlangen (הנחשים השרפים, v. 7 nur eine Schlange הנחש), deren Bifs viele tötet. Auf Bitten des reuigen Volkes verwendet sich Mose bei Jahwe. Jahwe befiehlt Mose eine Schlange (v. 8 שרף) zu machen und diese an einem נס[2]) zu befestigen. Mose macht eine Schlange von Erz (v. 9 נחש נחשת) und errichtet sie in der von Jahwe angegebenen Weise. Jeder, der diese Schlange anschaute, blieb am Leben. Nach II. Reg. 18, 4 befand sich im Tempel zu Jerusalem bis auf Hizkia ein ehernes Schlangenbild — נחשתן —, das Mose angefertigt haben soll.

Danach ist Mose ein Wundermann. Seine Wunder werden u. a. in der Heilung von Krankheiten bestanden haben.[3]) Würden wir alle Mosesagen haben von Anfang an, so würden wir gewifs bis in die Zeiten primitivster religiöser Vorstellungen hinaufsteigen können.

Die genuinen Mosesagen führen nicht aus dem Gebiet von Qadeš und dem Midianiterlande (und das ist gewifs schon eine Erweiterung) hinaus. Die Quelle des Jahwisten machte nun wahrscheinlich schon Mose zum Führer aus Ägypten.[4]) Zweifellos hat sie ihn auch dort Wunder (אות) tun lassen, und zwar Wunder vor dem Volke und vor Pharao. Dafs Mose hier vor

[1]) s. S. 51—56, 59, 72.

[2]) Hängt נס mit מַסָּה und dem יהיה נסי zusammen?

[3]) vgl. Exod. 15, 26 denn ich, Jahwe, bin dein Arzt, und Exod. 23, 25. Besteht eine Beziehung zwischen der Moseschlange und der Schlange des Asklepios (Stab + Schlange)?

[4]) S. Ed. Meyer S. 49.

dem Volke Zeichen tut, um sich zu legitimieren, geht aus Exod. 3, 12 E hervor, wo von Zeichen gesprochen wird, obgleich E nachher garnichts davon erzählt. Das beweist, dafs die Tradition von Zeichen berichtet hat. Ebenso ist es traditionell, dafs Mose vor Pharao Zeichen tut: bei J^2 führt er sie mit der Hand, bei E mit dem Stabe aus.

Auch in der Wüste tut Mose nach der Quelle des Jahwisten Wunder (mit der Hand oder dem Stabe): er legt das Meer trocken, macht das Wasser von Mara süfs, schlägt Wasser aus dem Felsen, bewirkt den Sieg über die Amalekiter. Hiervon braucht nicht jedes einzelne Tradition zu sein, es gibt aber im allgemeinen den Standpunkt der Tradition wieder.

Wie stellt sich J zu dieser Tradition? Diese Frage beantwortet sich von selbst, wenn wir uns vorstellen, wie die Erzählung aussehen müfste, in der Mose den traditionellen Charakter hätte. J hat tatsächlich ein ganz neues Werk geschaffen. In Ägypten verrichtet Mose keine Wunder (das Wort אות kommt bei J garnicht vor), die Plagen (oder die eine Plage) sendet Jahwe. Von den Wundern in der Wüste bleibt höchstens das Quellwunder Exod. 17 = Num. 20. Leider läfst sich der Bericht des Jahwisten nicht mehr herstellen, da offenbar gerade das Wichtigste — die Beschaffung des Wassers — fehlt.[1])

J drängt überhaupt Moses Persönlichkeit bedeutend zurück. In der Tradition ist er der Begründer des Jahwekultes, vielleicht überhaupt, sicher aber bei den Israeliten. So stellt es dann auch E dar. Bei J ist Jahwe der Gott Israels von Anfang an, Mose also nicht mehr Religionsstifter. Er erhält bei ihm nur einen ganz bestimmten, begrenzten Auftrag, steht somit in viel

[1]) Zu J^1 mag gehören: Num. 20, 1aβ Und das Volk wohnte in Qadeš. Exod. 17, 1bβ Und kein Wasser war da zum Trinken für das Volk. Exod. 17, 2abα (2aα = Num. 20, 3a) Und das Volk haderte mit Mose, und sie sprachen: Gib uns Wasser (תנה statt תנו nach Sam., LXX, Pesch.), dafs wir trinken; und Mose sprach zu ihnen: Was hadert ihr mit mir? .... Num. 20, 6 Und Mose ging ..... Exod. 17, 5aβ Und Jahwe sprach zu Mose: ..... vor den Ältesten Israels. ..... Exod. 17, 6b Und Mose tat so vor den Augen der Ältesten Israels .... Exod. 17, 7a Und er nannte den Ort Meriba wegen des Haderns der bne Israel. — Aus Exod. 17, 5aβ mag noch mehr zu J^1 gehören. Von Massa scheint J^1 nicht gesprochen zu haben; er verwandelt den Streit Moses mit Jahwe in einen Streit der bne Israel mit Mose: sehr charakteristisch für ihn. Exod. 17, 7 Ist Jahwe in unserer Mitte oder nicht? gehört wohl nach Num. 14, 42.

stärkerer Abhängigkeit von Jahwe. Er ist ein Inspirierter, der Gottes Willen verkündet; aber die Taten führt Jahwe allein aus. Das tritt besonders anschaulich hervor Exod. 10, 13: „Und Jahwe liefs einen Ostwind wehen", der die Heuschrecken herantreibt[1]). In einer Beziehung berechtigte den Jahwisten seine Quelle zu dieser Auffassung von Mose: auch hier war Mose beim Auszug untätig[2]).

b) Moses Eltern.

Das Mose ein Angehöriger des Stammes Lewi gewesen ist, wird bei J nirgends gesagt; man hat also mit der Tatsache zu rechnen, dafs J überhaupt nichts von Moses Vater erzählt hat. Eine solche Lücke wäre bei J ganz singulär und bei seiner Erzählungsart unbegreiflich. Ich glaube nun auch, dafs diese Lücke nicht vorhanden ist. Wir gehen natürlich aus von Exod. 2, 1a „Und ein Mann vom Hause Lewis ging; b. und er nahm die Tochter Lewis." V. 1b mag so erklärt werden können, dafs er sich mit v. 1a verträgt; aber wir müssen ihn doch zunächst in seinem eigentlichen Sinne nehmen. Dann mufs Mose der Enkel von Lewi und der Urenkel von Jakob sein. Und so hat es J zweifellos dargestellt, wie aus dem Anfang seiner Exoduserzählung Exod. 1, 6. 8 hervorgeht. Joseph und seine Brüder und ihre Generation stirbt. Der König von Ägypten, der dann regiert, kennt Joseph nicht mehr und behandelt daher die bne Israel anders als sein Vorgänger. Wenn J בני ישראל sagt, so meint er das im eigentlichen Sinne: die Generation der Söhne, Enkel und Urenkel von Israel[3]). Etwa ein Menschenalter nach Josephs Tode verlassen die bne Israel Ägypten. Die Lücke zwischen den Sagenkreisen hat er so auf seine Weise überbrückt; freilich tritt damit die Schwierigkeit ein, dafs die bne Israel in so kurzer Zeit zu einem zahlreichen

[1]) Ed. Meyer hält die Heuschreckenplage für sicher jahwistisch, vielleicht ist es die einzige Plage, die zu J[1] gehört. S. 30.

[2]) s. S. 19f.

[3]) J braucht zur Bezeichnung des Volkes Israel promiscue ישראל (z. B. Exod. 3, 16. 18; 14, 30; 17, 5. 6. Num. 20, 14; 21, 1—3. 21—24), עם (z. B. Exod. 3, 7. 21; 14, 5. Num. 22, 3a), בני ישראל (z. B. 4, 29. 31; 14, 8. Num. 22, 3b.), עם בני ישראל (z. B. Exod. 1, 9). Spezifisch jahwistisch ist בני ישראל. Vielleicht kann die Verschiedenheit der Namen von Bedeutung sein beim Feststellen der Quellen des Jahwisten.

Volke werden. Unter den Altesten stellt sich J vielleicht die Enkel Jakobs vor.

Moses Mutter ist also die Tochter von Lewi. Wer ist nun sein Vater? Man könnte auf Grund seines Namens und der Abhängigkeit Israels in manchen religiösen Dingen von Ägypten annehmen, dafs Moses Vater ein Ägypter gewesen sei. Das ist aber ganz ausgeschlossen. Nach allgemeiner Tradition ist Mose Lewit, und auch bei J ist er sicher Israelit. Es bleibt nun kein anderer Ausweg: bei J mufs Ephraim der Vater von Mose sein. J gibt jedem Patriarchen mehrere Söhne. Einen hebt er besonders hervor und erzählt auch nachher nur von diesem (die anderen sind, wenn sie erwähnt werden, nur Nebenpersonen): Isaak, Jakob, Joseph. Isaak ist spät geboren, Jakob der jüngere von zwei und Joseph der elfte von zwölf Brüdern. Ebenso ist Ephraim jünger als Manasse, trotzdem segnet ihn Israel mehr als jenen. Das weist darauf hin, dafs J von ihm noch etwas erzählen will. Sagen sind von ihm nicht da; denn er ist nur ein personifizierter Stamm. J hat eben von ihm weiter nichts erzählt, als dafs er die Tochter Lewis heiratet und Moses Vater ist[1]).

Wer nun glaubt, dafs J immer die echte Tradition wiedergibt, mufs annehmen, dafs es spätere tendenziöse Änderung ist, wenn Mose zum Lewiten gemacht wird. Da wäre aber doch sehr wunderbar, dafs diese Änderung so vollständig durchgedrungen wäre, obgleich J sonst auf seine Nachfolger grofsen Einflufs ausgeübt hat. J hat eben hier wieder die Tradition geändert; das geht schon daraus hervor, dafs er Mose wenigstens eine lewitische Mutter gibt. Ich gehe an dieser Stelle nicht näher darauf ein, da oben S. 51 f. 78 schon der Nachweis geführt ist, dafs Mose nach der Tradition Lewit ist. Hier sei nur auf folgende Richtlinien hingewiesen: Mose gehört nach Qadeš und steht in unlöslichem Zusammenhang mit Jahwe. Bei den Schaf-

[1]) Zufällig ist dieses Resultat der Ansicht von Guthe und Steuernagel (s. o. S. 78, A. 2) sehr ähnlich. Ich bemerke aber ausdrücklich, was ja schon aus meiner Abhandlung ZATW 21 hervorgeht, dafs ich die von diesen beiden Gelehrten angewandte Methode und die aus ihr gewonnenen Resultate ablehnen mufs. Darum verwerten wir auch diese Tatsache ganz verschieden. Guthe und Steuernagel glauben, dafs erst in späterer Zeit Mose zum Lewiten gemacht worden sei, während ich das gerade als echte, alte Tradition ansehe, von der nur J und zwar absichtlich abweicht.

nomaden im Süden von Palästina ist die eigentliche Heimat des Jahwekultes (besonders bezeichnend ist I Sam. 25). Dieser Jahwekult breitet sich über Israel aus, getragen durch die prophetische Bewegung. In derselben Zeit wächst auch die Bedeutung des Priesterstammes Lewi, der sich von Mose ableitet. Jahwe, Mose und Lewi sind nicht zu trennen[1]).

Warum weicht J so stark von der Tradition ab? Die Antwort gibt uns die Geschichte des Stammes Lewi. Lewi gehört nicht zu Israel im eigentlichen Sinne. Die Israeliten wufsten aus eigener Erfahrung, wie die lewitischen Priester in die Priestertümer ihres Landes eingedrungen waren und empfanden den Jahwekult, den sie mitbrachten, als eine Neuerung. J hingegen vertritt den Standpunkt, dafs Jahwe stets der Gott Israels gewesen ist. Darum gibt er Mose einen Vater, dessen Name dafür bürgte, dafs er ein Israelit war. Es ist also derselbe Grund, der ihn veranlafst, von Anfang an den Namen Jahwe zu brauchen und damit die Bedeutung Moses herabzudrücken.

Es kann nicht auffallen, dafs niemand von den späteren Schriftstellern sich dieser tendenziösen Änderung des Jahwisten angeschlossen hat. Auch dafs sie vollständig getilgt ist, ist bei dem Einflufs der Priester auf die spätere Literatur begreiflich.

c) Die Ältesten.

Nach J steht Israel zur Zeit Moses unter der Leitung der Ältesten זקני ישראל[2]). Das wird er schwerlich in seiner Quelle vorgefunden haben, da die Ältesten eine israelitische Einrichtung sind. Sie sind hier das wichtigste politische Organ und üben auch richterliche Befugnisse aus, während bei den Südstämmen die Priester Richter sind. Er bringt also die politischen und richterlichen Organe Israels in Beziehung zu Mose. Mose gibt ihnen die Satzungen, nach denen sie Recht sprechen sollen, erhebt also den Vertreter der Priesterschaft zur höchsten Instanz in Rechtssachen. Es ist dieselbe Forderung von Übereinstimmung zwischen Religion und Recht, wie sie Amos stellt, aber bei J nach seiner Art jeglicher Polemik entkleidet.

[1]) Auf einige andere Beweise gehe ich in einer Abhandlung über den Stamm Lewi ein.

[2]) s. o. S. 95f.

d) Jahwe.

Jahwe ist seinem Ursprung nach ein Vulkangott. Das tritt gerade im Exodus stark hervor, sowohl bei J[2] wie bei E.[1]) Gerade hier liegt es auf der Hand, dafs sie der Tradition folgen. Mit Jahwes Ursprung hängt noch seine furchtbare Energie, das Elementare, Plötzliche, Unmotivierte seines Auftretens zusammen[2]).

Des Jahwisten freie Stellung gegenüber der Tradition ist hier besonders deutlich. An Erscheinungen Jahwes im Feuer hat er nur die Erscheinung im Dornbusch und die Rauch- und Feuersäule. Niemals erscheint oder wirkt Jahwe plötzlich, sondern sein Handeln ist planvoll. Gleich bei der Erscheinung im Dornbusch gibt er Mose einen detaillierten Auftrag, der nachher genau so ausgeführt wird. Er greift mit seiner Macht genau in der Weise ein, wie er es vorher bestimmt hat. Für des Jahwisten Gottesauffassung ist es besonders bezeichnend, dafs man den gröfsten Teil seiner Erzählung leicht so umändern kann, dafs Jahwe überhaupt nicht genannt wird und dafs doch nichts dadurch geändert wird. Das liegt daran, dafs er keine Wunder Jahwes erzählt[3]). Jahwe verschmäht nach seiner Auffassung die Wunder, dagegen offenbart er sich in allen Naturerscheinungen[4]). Den brennenden Busch und die Feuersäule mag J beibehalten haben, da er selbst solche vulkanischen Erscheinungen gesehen hatte.

Jahwe ist allmächtig Exod. 4, 11. Nach den alten Sagen ist er aber an einen bestimmten Ort gebunden. Dadurch entsteht die Differenz, auf die Ed. Meyer S. 9. 19 hinweist, dafs in der Geschichte vom brennenden Busch Jahwe an den Ort gefesselt und doch zugleich allmächtig ist. Vielleicht hat nun J selbst

---

[1]) s. o. S. 68f.

[2]) Daher stammt wohl auch die doppelte Bedeutung von אַף: 1. Nase, 2. Zorn, d. h. das Schnauben.

[3]) Exod. 4, 1—9 werden Wunder Jahwes erzählt. Das ist auch ein Grund dafür, dafs diese Verse nicht zu J[1] gehören können.

[4]) Ganz ähnlich ist der Standpunkt Hoseas: die Erzeugnisse des Landes, Silber und Gold sind Geschenke Jahwes. Jahwe offenbart sich bei ihm meistens in Naturereignissen (bei Amos durch Krieg und Zerstörung). Hosea ist abhängig von den religiösen Anschauungen und Sitten in Israel. Auch die Ba'alverehrer danken ihrem Gott hauptsächlich für die Früchte des Feldes: das Leben des Ackerbaus begünstigt das kausale Denken. Ähnliche Einflüsse werden auf J gewirkt haben.

diesen Widerspruch empfunden und deshalb 3, 2 statt Jahwe geschrieben מלאך יהוה. Wir müssen aber auch bedenken, dafs solche Widersprüche in Religion und Theologie stets vorhanden sind. Man denke an den Gegensatz: Gott ist allgegenwärtig — Gott wohnt im Himmel.

J erzählt auffälligerweise nichts vom Sinai. Die Vermutung Ed. Meyers, dafs er absichtlich die Tradition unterdrückt, nach der Jahwe auf dem Sinai wohnt, hat zweifellos sehr viel für sich. Der Grund wäre vielleicht wieder, dafs mit der Nennung des Sinai an die aufserisraelitische Herkunft der Jahwereligion erinnert würde.

e) Die Plagen.

Die Gottesauffassung des Jahwisten hat auch auf seine Darstellung der Plagen eingewirkt. Ed. Meyer hat nachgewiesen[1]), dafs J nichts von der Tötung der Erstgeburt und der Passahfeier in Ägypten erzählt hat und dafs er von den Plagen höchstens drei, wahrscheinlich nur eine (Heuschrecken) enthält. J hat eine Quelle benutzt, in der bereits drei Sagenelemente kombiniert waren: Auszug aus Ägypten, Mose, Geburt des Heldenkindes (S. 49). Die Plagen hält M. für freie Schöpfungen des Erzählers (S. 31). Ich stimme dem bei, glaube aber doch, dafs J noch eine andere Quelle vorgelegen hat, die von Plagen berichtete, die Jahwe über Pharao verhängt hat. Das scheint mir durch den Vergleich der Exoduserzählung mit den drei Varianten Gen. 12. 20. 26 hervorzugehen. Wir rekapitulieren kurz deren Inhalt.

Gen. 12, 10—20. Wegen einer Hungersnot geht Abram nach Ägypten. Er gibt Sara für seine Schwester aus, Pharao nimmt sie in seinen Harem und belohnt dafür Abram reichlich. Jahwe aber schlägt Pharao und sein Haus mit schweren Plagen. Pharao macht Abram wegen seiner Lüge Vorwürfe und läfst ihn aus dem Lande geleiten.

Gen. 20. Abraham geht nach Gerar und gibt Sara für seine Schwester aus. Der König Abimelech von Gerar läfst Sara holen. Elohim erscheint ihm im Traume und droht ihm und den Seinigen mit dem Tode, wenn er Sara nicht zurückgibt. Gegen Abimelechs Vorwürfe weifs sich Abraham damit zu ver-

[1]) S. 24—40.

teidigen, dafs Sara ja wirklich seine Schwester ist.[1]) Abimelech beschenkt Abraham reichlich mit Schafen, Rindern, Sklaven, Sklavinnen und 1000 Silbersekeln und erlaubt ihm, sich in seinem Lande niederzulassen. Auf Abrahams Bitten heilt Elohim Abimelech, sein Weib und die Mägde, dafs sie wieder gebären.

Gen. 26, 6–13. Isaak geht wegen einer Hungersnot nach Gerar und gibt Rebekka für seine Schwester aus. Abimelech sieht einmal, wie Isaak mit seinem Weibe scherzt. Er wirft ihm vor, dafs er Rebekka für seine Schwester ausgegeben hat, da er dadurch andere in Schuld hätte bringen können. Abimelech erläfst bei Todesstrafe das Verbot, dafs jemand Isaak oder Rebekka anrührt. Isaak sät und erntet in dem Lande, wird sehr reich, besitzt viele Schaf- und Rinderherden; denn Jahwe segnet ihn.

Gen. 20 gehört zu E. Zu J^1 gehört schwerlich c. 12, da es Dublette des Aufenthalts in Ägypten ist und פרעה sagt. Am ehesten gehört ihm c. 26 (anschauliche Erzählung, Wortspiel יצחק מצחק v. 8, die Milderung der Erzählung sprechen für ihn). Aber dem Ursprung der Sage steht am nächsten c. 12, das eine Parallele ist zu Gen. 42 bis Exod. 12. Die beiden anderen Erzählungen spielen in Gerar. In welcher Form J sie kennen gelernt hat, läfst sich schwer entscheiden. Immerhin halte ich es für das wahrscheinlichste, dafs die ursprüngliche Sage in Ägypten spielt.

Drei Züge kehren in allen drei Varianten wieder:

1. Die List des Helden,
2. Seine Beziehung zum Landesherrn,
3. Der Held wird reich.

C. 12 und 20 haben aufserdem gemeinsam:

4. Die Gewalttat des Landesherrn,
5. Die Plagen. (Es ist deutlich, dafs in c. 26 diese beiden Züge durch Abschwächung entfernt sind).
6. C. 20 und 26 darf der Held im fremden Lande bleiben, während c. 12
7. Abram aus Ägypten geführt wird.
8. Nur in c. 12 steht die Bereicherung in unmittelbarem Zusammenhang mit der List.

[1]) Diese Rechtfertigung, die Abrahams Lüge nur noch unangenehmer hervortreten läfst, erinnert sehr an Jakobs Verhalten bei E, als ihn Rebekka zum Betrug gegen seinen Vater verleitet. s. S. 111.

Uns interessiert zunächst, welcher Art die Plagen gewesen sein mögen. 12, 17 „Und Jahwe schlug den Pharao mit grofsen Schlägen und sein Haus.“ Nach 20, 17 hat Elohim den Abimelech impotent und sein Weib und seine Mägde unfruchtbar gemacht. 20, 3. 7 bedroht er aufserdem ihn und alles, was ihm gehört, mit dem Tode. 26, 11 bedroht Abimelech diejenigen, die sich an Isaak oder Rebekka vergreifen, mit dem Tode. Gen. 20 E hat zwei Plagen und ist daher jedenfalls eine Kombination aus 12 und 26. Aus 26 stammt die Todesdrohung, und die ist sicher sekundär, da 26 an Stelle einer wirklichen Plage die Drohung setzt. Also wird in 20, 17 die ursprüngliche Plage enthalten sein.

Die Exoduserzählung des Jahwisten hat folgende Züge übernommen: 1, 2, 3, 4, 5, 8. Danach steht sie Gen. 12 am nächsten. Gen. 12 ist entweder ihre Quelle oder mindestens hat diese Quelle sehr ähnlich ausgesehen. Es ist nun aufserordentlich instruktiv, zu sehen, wie J diese Quelle benutzt hat. Eine grofse Schwierigkeit der Benutzung lag für ihn darin, dafs die Quelle eine Familienerzählung war, er aber Volksgeschichte geben wollte. Züge, die nur dem Familienleben angehören, konnte er nicht übernehmen, sondern mufste sie ändern. Die Gewalttat des Landesherrn gegen Abram wird bei ihm zur Gewalttat des Pharao gegen die bne Israel. Er ändert das Motiv im Prinzip nicht, sondern er gibt ihm nur eine andere Form. Dort nimmt der Landesherr Sara in seinen Harem, hier läfst Pharao die Kinder töten. Beidemal wird die Existenz einer Gemeinschaft in Frage gestellt, dort der Familie Abrams, hier der Familien aller bne Israel, d. h. des Volkes.[1])

Gen. 12 braucht die List, um den Knoten der Handlung zu schürzen. Das war für J überflüssig, da ja die bne Israel schon in Ägypten waren. Er braucht deshalb die List an anderer Stelle; er stellt durch sie einen inneren Zusammenhang zwischen

[1]) Dieser Zusammenhang ist auch für das Verständnis von Gen. 12 von Wichtigkeit. Jahwe schlägt Pharao und sein Haus, weil die Existenz der Familie Abrams, damit zugleich einer ihm gehörenden Kultgemeinschaft und einer dazu gehörigen Kultstätte gefährdet ist. Der Gedanke, dafs Pharao eine Sünde getan hat, liegt der alten Erzählung ganz fern; der kommt erst Gen. 20. 26 dazu. Jahwe handelt in der Notwehr in Abrams und seinem eigenen Interesse. Und die Plage, die er über Pharao verhängt, ist ganz folgerichtig: er stellt ebenfalls die Existenz seiner Familie in Frage. Darum durchschaut auch Pharao sofort den Zusammenhang, und man braucht nicht mit Gunkel in v. 17 eine Lücke zu konstatieren.

der Bedrückung des Pharao und dem Auszug her. Die List besteht darin, dafs Mose vorgibt, das Volk wolle drei Tage in die Wüste, um Jahwe ein Fest zu feiern, während sie überhaupt Ägypten verlassen wollen. (Das Fest Jahwes stammt natürlich nicht aus der Quelle Gen. 12).[1] Jetzt erst, da die List erfolglos ist, verhängt Jahwe die Plagen, die somit eine eindrucksvolle Steigerung abgeben. (Auf die Art der Plagen gehe ich gleich nachher ein).

Zug 7 übernimmt J nicht, da er sich nicht mit der List und der Verfolgung durch die Ägypter verträgt. Erst ein späterer Jahwist fügt ihn ein (die Ägypter drängen die Israeliten zum Auszuge Exod. 12, 33)[2] in Zusammenhang mit der Tötung der Erstgeburt.

In den Plagen nun unterscheidet sich J durchaus von seiner Vorlage. Hier treffen den Pharao selbst die Plagen — persönliche Plagen, im Exodus bei J nur sein Land — Landplagen. Diese Änderung ist für J durchaus natürlich nach dem, was wir oben ausgeführt haben. Er verwirft die Wunder und ersetzt sie durch natürliche Ereignisse. Jahwe läfst einen Ostwind wehen, der die Heuschrecken mit sich bringt. Das ist ein natürlicher Vorgang, der auch sonst eintreten kann; Jahwes Hand sieht der Pharao darin, dafs der Heuschreckenschwarm kommt, nachdem er sich geweigert hat, die Israeliten ziehen zu lassen.

Die Fortsetzer des Jahwisten gestalteten nun zunächst die Plagen weiter aus an der Hand derjenigen Tradition, nach der Mose ein Zauberer war. Die Plagen blieben zunächst Landplagen. Dann aber machte sich die Quelle Gen. 12 wieder geltend und aus den Landplagen wurden persönliche Plagen, oder vielmehr neben die Landplagen stellte sich eine persönliche Plage. Sie wurde ausgestaltet auf Grund des Passahrituals (zuerst stirbt der erstgeborene Sohn des Pharao, im späteren Bericht alle Erstgeborenen Ägyptens), und durch die Plage wird die Entstehung des Passah erklärt.

Es ist ein in der Literatur über die Sagen vielgebrauchter Ausdruck, dafs sich mehrere Motive gegenseitig anziehen. Damit ist gesagt, dafs die Verbindung der Motive weniger dem

---

[1] Noch einmal wird eine List angewandt und zwar wie Gen. 12 in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bereicherung: die Israelitinnen leihen von den Ägypterinnen silberne und goldene Geräte und Kleider.

[2] Vielleicht hängt auch 12, 38 damit zusammen?

dichterischen Wollen des Erzählers entspringt, dafs die Verbindung vielmehr von selbst vor sich geht. So ist es hier. Die persönliche Plage und das Passahritual ziehen sich gegenseitig an; das Passah, das die Israeliten bei J in der Wüste feiern, wird nach Ägypten verlegt. Der Erzähler ist nicht wie J Herr über seinen Stoff, sondern der Stoff beherrscht ihn. Denn die Sucht, kein Moment der Tradition liegen zu lassen, ist Abhängigkeit von Stoffe.

Vielleicht lag auch schon eine ätiologische Erzählung vor, die den Ursprung des Passah erklärte. Jedenfalls entspricht diese Erzählung dem ursprünglichen Sinn des Passah mehr als die Theorie der Gesetzbücher. Exod. 34, 19. 20: „Alles, was den Mutterleib durchbricht, gehört mir ..... Und den ersten Wurf der Esel sollst Du mit einem Schaf auslösen ..... Alle Erstgeburt unter Deinen Söhnen sollst Du auslösen.“ Im Bundesbuch Exod. 22, 28: „Den Erstgeborenen Deiner Söhne sollst Du mir geben“. Exod. 13, 12. 13 D: Aller erste Wurf, soweit er männlich ist, gehört Jahwe. „Und jeden ersten Wurf der Esel sollst Du mit einem Schaf auslösen .... Und alle Menschenerstgeburt unter Deinen Söhnen sollst Du auslösen.“[1]) Die Esel werden ausgelöst, weil sie für die Nomaden unentbehrlich sind. Wir müfsten nun erwarten zu hören, womit die menschliche Erstgeburt ausgelöst wird; das würde doch zweifellos ein bedeutender kultischer Akt sein. Aber wir erfahren nichts; Beweis genug, dafs das nur Theorie ist.

Diese (wohl im Bauernlande Israel entstandene) Theorie mifsversteht das Wesen des nomadischen Passahfestes. Das Passahfest entspricht den bäuerlichen Erntefesten (wenn es auch zu anderer Zeit gefeiert wird). Wie mit den Feldfrüchten hier so ist auch mit den Tieropfern dort kein Menschenopfer verbunden. Der Ritus des Passah verlangt: keiner darf das Zelt verlassen, die Pfosten werden mit Blut bestrichen. Draufsen geht Jahwe um und tötet, wen er trifft. Natürlich kann er keinen treffen, der zur Kultgemeinschaft gehört, sondern nur Fremde. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dafs in ganz alter Zeit Opfer gefangener Feinde mit dem Passah verbunden waren; aber wir finden kaum noch eine Erinnerung daran. So mag denn schon früher der Mythus entstanden sein, dafs Jahwe am

[1]) Ferner Exod. 13, 2. Num. 18, 13 f. P.

Passahfeste Feinde seiner Anhänger tötet. In diesem Zusammenhange können wir vielleicht II Reg. 3, 27 verstehen: der König Mešaʿ von Moab opfert seinen erstgeborenen Sohn auf der Mauer als Brandopfer und rettet sich so vor den Israeliten, Judäern und Edomitern. Man nimmt gewöhnlich an, dafs er seinen Sohn dem Kemoš opfert; es liegt aber wohl näher, anzunehmen, dafs er das Opfer Jahwe darbringt. Darum opfert er auch nicht auf einem Altar, sondern auf der Mauer angesichts der Jahweverehrer und vielleicht auch des Jahweheiligtums, das die Truppen begleitet.

König Josia von Juda zerstörte die Feuerstätte im Tale der bne Hinnom, damit niemand seinen Sohn oder seine Tochter für den Melech durchs Feuer gehen liefse II Reg. 23, 10. Wir werden nicht annehmen dürfen, dafs das Kinderopfer irgendwie eine dauernde Einrichtung gewesen ist. Wir hören davon II Reg. 16, 3. 21, 6: Achaz und Manasse opfern jeder seinen Sohn. Das Motiv ist wohl dasselbe wie bei Mešaʿ von Moab: Kriegsnöte und Bedrängnisse durch Gegner. Das Opfer wird nicht Jahwe, sondern dem Melech dargebracht. Vgl. Jes. 30, 33. Diese Opfer können ebensowohl aus der Fremde importiert sein[1]) als aus dem Passah entwickelt; zum Jahwekult aber scheinen nie Kinderopfer gehört zu haben.

II. Der Jahwist und die Anschauungen seiner Zeit.

a) Die Erstgeburt.

Der Jahwist schaltet frei mit der Tradition. Ebenso steht er den Anschauungen seiner Zeit ganz selbständig gegenüber. Ich habe ZATW 21, S. 50 gesagt: „Der erst im späten Alter geborene oder der nachgeborene Sohn steht unter dem besonderen Schutze Jahwes. Das Motiv ist uralt und stammt vielleicht im letzten Grunde aus der Mythologie.“ Diese Auffassung mufs ich jetzt dahin modifizieren, dafs nur das Motiv uralt ist, nach dem der spätgeborene Sohn, der aber immer noch der Erstgeborene ist, ein Geschenk und Schützling Jahwes ist (Isaaks Söhne Gen. 25, 21, Simson u. A.) Hieraus hat der Jahwist das zweite Motiv entwickelt, das den Nachgeborenen unter Jahwes

[1]) Das Opfer der Tochter Jephtachs ist wohl mythischen Ursprungs (Sonnenmythus?)

besonderen Schutz stellt. Wir finden das Motiv nur bei J und in der von J abhängigen Literatur. E übernimmt es in den Vätersagen. In der Geschichte von Samuels Geburt liegt offenbar dasselbe Motiv zu Grunde wie in der Erzählung von Jakobs Söhnen, wahrscheinlich ist sie sogar Nachahmung, die allerdings der Originalität in der Darstellung nicht entbehrt. Nach der sonst allgemein herrschenden Anschauung dagegen wird grade der Erstgeborene von Jahwe besonders gesegnet. Für bäuerliche Verhältnisse auch ganz natürlich. Israel brüstet sich II. Sam. 19, 44 Juda gegenüber mit der Erstgeburt. Jahwe nennt Exod. 4, 22 Israel seinen erstgeborenen Sohn. Auch aus der Jakob-Esaugeschichte und daraus, dafs Joseph (oder Jakob?) Deut. 33, 17 בכור שורו genannt wird, geht die hohe Schätzung der Erstgeburt hervor.

Der Jahwist stellt sich dem allgemeinen Urteil entgegen. Jahwe ist nicht abhängig von den Einrichtungen der Menschen, sondern er überschüttet mit seinem Segen oft die, bei denen es am wenigsten zu erwarten war. Jakob mufste vor seinem älteren Bruder fliehen, und Joseph kam durch die Schuld seiner Brüder mehrmals in Todesgefahr: aber beide wurden von Jahwe nicht nur gerettet, sondern sie triumphierten zuletzt über ihre Brüder.

Vielleicht können wir noch verfolgen, wie J dazu gekommen ist, jenes alte Motiv so umzugestalten. Wie es scheint, ist von dem Bruderpaare Jakob-Esau nach der älteren Sage Jakob der Erstgeborene. Denn Gen. 25, 22 bekämpfen sich Jakob und Esau schon im Mutterleibe. Der Kampf wird nach Hos. 12, 4 von Jakob durch eine List zu seinen Gunsten entschieden. Nun wird zweimal erzählt, wie Jakob seinen Bruder um sein Erstgeburtsrecht bringt. Daraus dürfen wir schliefsen, dafs die Überlistung, von der Hosea spricht, sich auch auf das Erstgeburtsrecht bezieht. (Eine Parallelerzählung haben wir Gen. 38, 27 f. bei der Geburt von Tamars Söhnen). Da die Überlistung schon im Mutterleibe stattgefunden hat, ist Jakob in Wirklichkeit der Erstgeborene.[1]) Als dem Jakob des Volksmärchens das Mythische ganz abgestreift wurde, mufste der Kampf mit dem Bruder in die Zeit nach ihrer Geburt verlegt werden. Da wurde Jakob der Nachgeborene,

[1]) Gunkel (Genesis, S. 270) nimmt auch an, dafs nach Hos. 12, 4 Jakob sich bei der Geburt listig vorgedrängt hat.

um den Betrug ausüben zu können. In dieser Gestalt übernimmt J das Motiv. Er fügt ein religiöses Moment hinzu. Jahwe nimmt Jakob in seinen Schutz, nicht weil er das Erstgeburtsrecht erschwindelt hat (davon wird garnicht mehr gesprochen), sondern weil Jakob allen Segen als Jahwes Geschenk ansieht.

b) Ackerbau und Nomadentum.

Israel war zur Zeit des Jahwisten ein ackerbauendes Volk. Davon überzeugt ein kurzer Blick in Jud. und Sam. Dasselbe lehren Jakobsegen Gen. 49, 11. 25 und Mosesegen Deut. 33, 15 f. Auch der Kultus und die Gesetzesbestimmungen sind die eines Ackerbau treibenden Volkes (Propheten und Bundesbuch).

Ganz anders bei J. Die Patriarchen sind nicht Ackerbauer, sondern Kleinviehzucht treibende Halbnomaden. Als Jakob und seine Söhne vor Pharao kommen, sagen sie auf Josephs Geheifs, sie seien אנשי מקנה, רעה צאן Gen. 46, 34. 47, 3.[1]) Daher wohnen sie auch in dem Weidelande Gosen. Auch das köstlichste Erträgnis des Fruchtlandes, der Wein, wird bei J nicht erwähnt.[2]) So oft auch die Veranlassung wäre von Wein zu sprechen, nirgends geschieht es. So ist es auch mit den Feldfrüchten. Isaaks Lieblingsgericht ist erjagtes Wild. Nur in der Josephgeschichte spielt der Weizen eine Rolle — ganz selbstverständlich, da man aus Ägypten Weizen holte. Dem entspricht es, dafs die Väter in Zelten wohnen Gen. 12, 8. 13, 3. 18. 18, 1. 2. 6. 9. 10. 24, 67. 25, 27. 26, 25. 31, 25. 33. 33, 19. Sie sind גרים, wie die Beduinen des Südens.

Es fragt sich nun: sind die Väter auch in der J vorliegenden Überlieferung Halbnomaden, oder sind sie Ackerbauer? In einigen Stellen wird das letztere vorausgesetzt. Gen. 26, 12. 14 sät und erntet Isaak im Lande der Philister und besitzt Rinderherden. 27, 28 verheifst Isaak Jakob Tau vom Himmel, fetten Boden und Überflufs an Korn und Wein. 30, 14 f. ist Zeit der Weizenernte, an der auch Jakob teilnimmt, als Ruben die Liebesäpfel mitbringt. 37, 5 f. setzen Josephs Träume Ackerbau voraus.

[1]) Gunkel hält diese Angabe für unwahr oder halbwahr, das Ganze für eine Machination Josephs. Das widerspricht aber dem Charakter der Josephgeschichte.

[2]) Gen. 27, 28 gehört nicht zu J. Infolgedessen auch nicht v. 25 ויבא לו יין וישת.

Der Gedanke, dafs eine dieser Stellen zu J gehört, ist von vornherein abzuweisen; so würde sich J nie widersprechen. Sie sind also alle jünger als J. Hier bieten sich zwei Möglichkeiten. Die Väter werden hier zu Ackerbauern gemacht, entweder weil sie es in der Tradition waren, oder weil die Verfasser in einem ackerbauenden Lande wohnten. Ich glaube nicht, dafs sich die erste Annahme aus einer dieser Stellen erschliefsen läfst. Vielmehr werden die Verfasser der Zusätze arglos die Väter zu Ackerbauern gemacht haben, weil es ihnen ganz natürlich erschien, dafs die Väter so gelebt hatten wie sie selbst. 30, 14 f. ist aufserdem ein aus fremdem Zusammenhang (Ruben, vgl. 35, 22. 49, 3 f.) genommenes Stück. Am ehesten könnte 26, 12. 14 traditionell sein.

Aus diesen Stellen können wir demnach nicht beweisen, dafs die Väter in der Tradition Ackerbauer waren. Andererseits scheint es mir aber ausgeschlossen zu sein, dafs sie in der Tradition in Zelten lebende Viehzüchter gewesen sind. Jakob hängt aufs engste mit Betel, Joseph mit Ephraim zusammen, also mit Gegenden, in denen Ackerbau getrieben wird. Der Gott Jakob ist im Stierbilde verehrt worden, dem Symbol der Fruchtbarkeit des Ackers. Es ist nicht anzunehmen, dafs Bauern ihre Stammväter zu Nomaden machen. Die Heldensage hat wahrscheinlich nichts davon erzählt, wie Jakob seinen Lebensunterhalt erwarb. Das tut die Heldensage überhaupt nicht (vgl. Ilias, Nibelungen). Wenn in der Odyssee das Erwerbsleben mehr hervortritt (Phäaken), so ist das ein Zeichen späterer Abfassung.

An einigen Stellen der Vätersagen werden Ausdrücke gebraucht, die nur aufs ansässige Leben passen. בַּיִת steht 15, 3. 18, 19. 19, 2. 27, 15. 28, 21. 33, 17. 38, 11. — 19, 2 und 38, 11 gehören sicher nicht zu J (J^1), die anderen Stellen wahrscheinlich auch nicht. J braucht zu bewufst אֹהֶל, sodafs man ihm solche Entgleisung kaum zutrauen kann.

Aus den Vätersagen heraus kann man beide Ansichten begründen: entweder waren die Väter schon in der Tradition Nomaden oder J hat sie entgegen der Tradition dazu gemacht. Ein entscheidender Beweis läfst sich wohl nicht liefern; sehen wir uns aber die Konsequenzen der Ansicht näher an, dafs die Väter in der Tradition Nomaden gewesen sind, so können wir kaum der Folgerung entgehen, dafs die Vätersagen von einem Nomadenvolk

stammen müfsten. Für israelitische Verhältnisse kämen nur die Viehzüchter der Sinaikoalition im Süden Judas in Betracht. Von diesen stammen die Mosesagen. Nun ist aber die Gottesauffassung in den Mosesagen und den Vätersagen so verschieden, dafs es kaum denkbar ist, dafs sie dieselbe Herkunft haben. In den Vätersagen der Tradition tritt Gott (Jahwe) überhaupt wenig hervor, in einigen Geschichten wird er nicht einmal erwähnt, weil diese Väter selbst Götter gewesen sind, also diese Sagen von Jahwe ursprünglich nichts wissen. Bei J steht Jahwe hinter dem Geschehen als Vorsehung. Die Väter glauben an ihn, unmittelbar wirkt er selten. Ganz anders in den Mosesagen. Jahwe greift hier fort und fort unmittelbar, oft ganz plötzlich ein, das Geschehen erhält von ihm eine unerwartete Wendung, die meisten Entschlüsse stammen von ihm. Die Sage ist darin ein getreues Abbild des religiösen Lebens. Jahwe ist bei den Stämmen der Sinaikoalition der Herr des öffentlichen Lebens. Alle wichtigen Angelegenheiten werden vor ihn gebracht, der Priester fungiert als Richter und Orakelerteiler. Man spürt also Jahwes Eingreifen jeden Tag und ist auch gewohnt, unerwartete Entscheide entgegenzunehmen. Diese Erfahrung bewirkt es, dafs man in der Sage besonders die Wunder liebt. In Israel dagegen herrschen die Naturreligionen. Die Götter sind Herren über das Naturleben, das sich gleichmäfsig entwickelt. Der Gott braucht nur selten einzugreifen. Solche Religionen neigen zum Pantheismus und zur Verdrängung des göttlichen Einwirkens durch den Kausalkonnex. Ein rationalistischer Zug macht sich in Israel bemerkbar. Der Skepticismus ist der Vater des Synkretismus. In den Sagen zeigt sich diese Geistesrichtung in der Abwendung vom Mythischen; alle mythischen Vorgänge werden ins Menschliche umgesetzt, wobei sich ein starker satirischer Zug zeigt. Der Mythus erzählt: Jakob erringt im Kampfe mit Esau die Erstgeburt im Mutterleibe. Der naturalistische Israelit kann sich das nicht vorstellen, er macht es sich so zurecht, dafs es ein verständlicher Vorgang wird, und gibt dem Ganzen einen humoristischen Anstrich.[1])

J ist vollkommen davon überzeugt, dafs alles in natürlichem Zusammenhange steht. Trotzdem glaubt er, dafs Jahwe

[1]) Vielleicht ist jetzt erst das Betrügen der herrschende Zug bei Jakob geworden.

der Herr über alles ist, dessen Macht sich besonders dann zeigt, wenn ein grofser Wechsel im Menschenschicksal eintritt. Dagegen ist E mehr als J von den nomadischen religiösen Vorstellungen abhängig. In seinem Werk greift Gott viel mehr selbst ein, durch Träume oder Erscheinungen.

Wahrscheinlich hat also erst J die Väter zu Nomaden gemacht.[1])

Man könnte diese Abweichung des Jahwisten von den tatsächlichen Verhältnissen und der Tradition damit begründen, dafs er ältere Zustände schildern will und solche im Nomadenleben erkennt. Wenn wir das wirklich zugeben, so müssen wir fragen: warum tut er das? Denn in diesem Falle sieht er im Nomadentum den idealen Zustand, das goldene Zeitalter. Wenn er den Ackerbau für später, aber für besser hielte, so würde er das erwähnen, z. B. im Segen Isaaks [oder in der Geschichte von Kain und Abel].

Die Frage, warum nach J die Patriarchen Nomaden sind, können wir nur beantworten, wenn wir uns die geistigen und religiösen Zustände seiner Zeit vergegenwärtigen. J ist Anhänger des „nomadischen Ideals", dessen Wichtigkeit Budde[2]) nachgewiesen hat. Ich glaube, dafs Buddes Ausführungen sich noch weiter ergänzen lassen.

Am handgreiflichsten tritt uns das nomadische Ideal entgegen in dem Orden der Rekabiten. Ihr Ahnherr, Jonadab ben Rekab, hat ihnen verboten, Wein zu trinken und in Häusern zu wohnen, Samen auszusäen oder einen Weinberg anzupflanzen, vielmehr sollen sie in Zelten wohnen, Jer. 35, 2—11. Sie halten also künstlich die Zustände des Nomadenlebens fest.

Dieser Jonadab ben Rekab wird II Reg. 10, 15. 16 eingeführt als ein ganz bekannter Mann. Er sanktioniert Jehus Morden und freut sich an seinem Eifer für Jahwe.

---

[1]) [Ich kann dieser Folgerung nicht zustimmen. Dafs bei den Israeliten die Erinnerung an ihr ehemaliges Nomadentum immer noch sehr lebendig war, auch als sie längst zu einem Bauernvolk geworden waren, beweist der damals noch völlig lebendige Aufruf bei Revolutionen לאהליך ישראל Sam. II 20, 1. Reg. I 12, 16; vgl. Deut. 33, 18. Sam. I 4, 10. II 18, 17 u. a. Traditionell wohnt eben Israel in „Zelten", ebenso Sem Gen. 9, 27 in dem Segen Noachs, der seine Herrschaft über Kana'an voraussetzt. Wie ich den vom Vf. mit Recht betonten Gegensatz innerhalb der Vätersage und deren Genesis erkläre, zeigen meine unten folgenden Abhandlungen. E. M.]

[2]) Budde, Das nomadische Ideal. Preufs. Jahrbb. 1896 [vgl. oben S. 82 ff.].

Die Rekabiten sind Qeniter, Chron. I 2, 55 (oder Kalibbiter I 4, 12). Sie gehören zu den Stämmen, die als Vieh züchtende Halbnomaden im Süden Judas wohnten (vgl. Exod. 3, 1). Der von ihnen verehrte Gott war Jahwe. Zur Zeit Davids stehen die Qeniter im Bunde mit Juda und mehreren anderen Stämmen des Südens (Jerachme'el, Kaleb), unter der Oberhoheit der Philister. Allmählich absorbiert Juda die Kleineren immer mehr, sodafs er schliefslich allein übrig bleibt.

Die Aufgaben des Bundes bestanden zunächst, wie Sam. I 27, 8–10. 30, 1 ff. 26 ff. zeigt, in der Abwehr der Amalekiter, der südlichen Nachbarn. Gegen diese war der Hafs besonders ingrimmig. David nennt sie I. Sam. 30, 26 die „Feinde Jahwes", und Exod. 17, 15 errichtet Moses den Altar יהוה נסי und spricht die Worte: „Krieg hat Jahwe mit den Amalekitern auf ewige Zeiten." Hieraus geht hervor 1. dafs die Amalekiter Jahwe nicht verehrten, 2. dafs die ihnen gegenüberstehende Koalition auch religiös zusammengehalten wurde durch den Jahwedienst. Den Grund der tiefen Feindschaft gegen die Amalekiter gibt uns ein Blick auf die Karte. In dem Gebiete der Amalekiter liegt Qadeš. Nach Qadeš weisen die Traditionen dieser Stämme. Es ist eng verbunden mit der Jahwereligion und mit Mose; nach einer Relation war es der Ort der Gesetzgebung.[1]) Moses Schwester Mirjam ist hier gestorben und begraben Num. 20, 1. Danach hat der Stamm Moses, der Stamm Lewi, einst hier gezeltet. Später wohnt er vielleicht weiter nördlich. Der Stamm Lewi hat also auch zu jener Koalition gehört. Diese ist von den nomadischen Amalekitern aus ihrer Heimat nordwärts gedrängt worden. Dabei hat der Stamm Lewi besonders gelitten, wahrscheinlich weil er am südlichsten safs. Der Stamm löste sich auf, seine Angehörigen mufsten als Beisassen ihr Leben fristen. Dafs er sich nicht völlig unter den anderen verlor, sondern sogar sich später wieder konsolidierte, mufs an seiner Bedeutung für die Koalition gelegen haben. Er war der Stamm Moses und besafs daher die Kunst des Orakelgebens, die Deut. 33, 8 ausdrücklich Mose zugeschrieben wird. Überhaupt wird in seinen Händen der Kultus, wenigstens der wichtigste Teil, gelegen haben.

Da die Koalition den Sinaigott Jahwe verehrte, werden wir sie die Sinaikoalition, und den von ihr vertretenen Kultus

[1]) Wellhausen, Prolegomena S. 363 f. [S. o. S. 60 ff.].

den Sinaikultus nennen[1]). Von einem Altare, den Moses Jahwe zu Ehren errichtet, wissen wir. Er heifst יהוה נסי Exod. 17, 15. Auf ihm wird Jahwe hauptsächlich als Kriegsgott geopfert. Geopfert wurden jedenfalls Stücke der Herden wie Gen. 4, 4 von Abel (soweit dem Kriegsgott nicht etwa Menschenopfer dargebracht wurden).

Für das wichtigste Kultobjekt des Sinaikultes hält man die Lade. Dies erscheint mir aber nicht wahrscheinlich. Sie ist uns durch I. Sam. 4—6 sehr bekannt, tritt aber bei J und E fast garnicht hervor. Bei JE wird sie nur erwähnt Num. 10, 33 f. 14, 44, also erst bei sehr später Gelegenheit. Dort stellt sie Gottes Gegenwart im Lager dar, Jahwe ist wie I. Sam. 4—6 Kriegsgott. Mit den dort von Mose gesprochenen Worten wird die Lade in den Krieg geleitet und heimgeführt worden sein. Die Worte würden I. Sam. 4—6 viel eher in den Zusammenhang passen, in Num. können sie fehlen, ohne dafs eine Lücke entsteht. Mindestens aber wird Num. 14, 44 später eingeschoben sein als Korrektur von 21, 3 (Eroberung von Chorma), die die auffällige Tatsache erklären soll, dafs die Israeliten nicht von Süden aus in das Land eindringen. Gegen die „Feinde Jahwes", die Amalekiter, wird die Lade nie gebraucht. Als Symbol von Jahwes Gegenwart ist sie überflüssig neben der Rauch- und Feuersäule, die Israel auf seinem ganzen Wüstenzuge begleiten. Viele Kritiker meinen, dafs in den nach Exod. 33, 6 ausgefallenen Worten die Herstellung des heiligen Zeltes und der Lade erzählt gewesen sei. Holzinger beruft sich auf Deut. 10, 1 und Num. 10, 33 P, also auf späte Stellen. Nach dem Zusammenhange kann aber nur von dem אהל מיעד die Rede sein, von dem E v. 7—11 ausführlich spricht.

Das heilige Zelt ist danach von Mose nicht zu trennen. Für nomadischen Kultus ist ja auch ein Zelt das natürlichste Heiligtum. Erwähnt wird es an einer sehr wichtigen Stelle der Königsbücher. I. Reg. 2, 28. 29 flieht Joab vor Salomo in das „Zelt Jahwes" und erfafst die Hörner des Altars. In dem Zelte befindet sich also ein Altar — und vielleicht die Lade. II. Sam. 6, 17 bringt David die Lade in ein Zelt, das er allerdings erst selbst

[1]) Jetzt würde ich auf Grund der Ergebnisse der vorangehenden Abhandlung nicht mehr von Sinaikult und Sinaikoalition sprechen. Ich lasse aber die Bezeichnungen stehen, da sie unmifsverständlich sind.

errichtet; aber das kann eine etwas unrichtige Darstellung sein. Das heilige Zelt befindet sich zu Davids Zeiten in Jerusalem. Früher ist es jedenfalls in Qadeš gewesen, es ist dann auf den führenden Stamm der Sinaikoalition übergegangen.

Die Lade ist seit David in Jerusalem, das Zelt, in dem sie steht, ist wahrscheinlich das heilige Zelt Jahwes. Früher kann sie nicht in diesem gestanden haben, sondern I. Sam. 1, 9, Jer. 7, 12. 26, 6. 9, Jdc. 18, 31 steht sie in einem festen Hause zu Silo. Sie ist der Kultmittelpunkt des Gebirges Ephraim oder wenigstens eines Teiles desselben, sie ist also nicht Heiligtum der Sinaikoalition. Lade und Zelt schliefsen sich gegenseitig aus. Sie sind beide Symbole, die die Gegenwart Jahwes darstellen.

Durch David werden Lade und Zelt vereinigt. Die spätere Betrachtung glaubt daher, sie seien stets vereint gewesen. Diese Vereinigung war ein Akt politischer Klugheit: David wollte Israel seiner Herrschaft geneigt machen, daher brachte er das wichtigste Kultobjekt Israels, das dem Jahwekult diente, nach Jerusalem und kombinierte den Kult der Lade mit dem des heiligen Zeltes.

Die Lade ist der Sitz des Jahwe Ṣebaot, des Jahwe als Kriegsgott. Der Jahwe der Sinaikoalition ist Stammesgott, er regelt die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens Exod. 18. Diese beiden Jahwes müssen aus Differenzierungen eines entstanden sein, des Vulkangottes, der früh auch Gewittergott geworden ist. Es sei hier nur erinnert an Moses Kampf mit Gott Exod. 4, 24 f., an das gewaltige, plötzliche Hervorbrechen der göttlichen Majestät und des Zornes Jahwes in den Mosesagen und bei den Propheten.

So können wir wieder zurückkehren zur Betrachtung des Kultes der Sinaikoalition. Das heilige Zelt war das wichtigste Kultobjekt. Es enthält vielleicht einen Altar, jedenfalls die heiligen Lose, ein Diener verweilte beständig in ihm (Exod. 33, 11 E Josua). Die Bedeutung des Zeltes lernen wir kennen aus Exod. 33, 7—11. 18, 7. 13 f. Am Zelte wird im Namen Jahwes Recht gesprochen. Die wichtigen Rechtssachen werden vor Mose und von ihm vor Gott gebracht; die Szene 18, 13 f. findet nach v. 7 am Zelte statt. Andrerseits wird Jahwe hier befragt. In der Sage wird seine Gegenwart durch die Wolkensäule dargestellt, aus der heraus er mit Mose redet. Daraus

können wir schliefsen, dafs ein Gottesmann hier die Orakel erteilte. Daneben geht her die Befragung der heiligen Lose.

Die Sinaikoalition erstarkte so, dafs sie ihrer Abwehr der südlichen Nachbarn ein positives Ziel hinzufügen konnte: das Vordringen nach Norden. Wir kennen die letzten, das ganze Unternehmen krönenden Ereignisse dieser Entwickelung: die Befreiung von den Philistern, die Eroberung Jerusalems und Davids Erhebung zum König über Israel.[1])

Der nomadische Kultus war naturgemäfs bei nomadischen Stämmen. Bei der Usurpation Jehus taucht er wieder auf, diesmal als Ideal, als Theorie. Die Rekabiten verlangen von den Anhängern Jahwes Festhalten am nomadischen Leben, während sie in einem ackerbauenden Lande wohnen, das seine Einwohner sefshaft macht. Etwa um dieselbe Zeit polemisiert Amos gegen die behagliche Gestaltung des Kultus, wie ihn die wachsende Wohlhabenheit in der Sicherheit ansässigen Lebens hervorgebracht hatte, 5, 21—25; „Ich hasse, ich verachte eure Feste, und nicht will ich riechen eure Festversammlungen. Wenn ihr mir Brandopfer und eure Gaben darbringt, habe ich kein Gefallen daran; und das Heilsopfer von Mastkälbern sehe ich nicht an.“ „Brachtet ihr mir etwa in der Wüste Opfer und Gaben dar 40 Jahre lang, Haus Israels?“ Amos beruft sich auf ein Gesetz, in dem das Opfern nicht geboten oder geradezu verboten ist. Die Berufung auf den Aufenthalt in der Wüste läfst uns Amos als einen Anhänger des Jahwe vom Sinai erkennen. Daher fafst er Jahwe auch auf als den Schützer des Rechtes: v. 24 „Recht sprudele wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein beständig fliefsender Bach!“

Aus den wenigen Stellen (II. Reg. 10, 15—17, Jer. 35, 1—10, Am. 5, 21—25) müssen wir ein Bild zu gewinnen suchen. Eins ist von vornherein einleuchtend: der reaktionäre Charakter dieser Bestrebungen. Die Rekabiten stellen die Reaktion des Nomadentums gegen ansässiges Leben und Bauernkulte dar. Amos' Verwerfung jedes Opfers ist hiermit nicht ohne weiteres zu identifizieren, da der Sinaikult auch Opfer kannte. Diese Stellungnahme ist jedenfalls zu erklären aus der Zunahme der Opfer, die in Juda die Kombination des Sinaikultes mit dem

[1]) Juda wurde nun mächtiger als die anderen Stämme, die zunächst sich als גֵּרִים ihm anschlossen.

Ladekult und die Erhebung Jerusalems zum königlichen Heiligtum mit sich brachte. Das Ritual zu Silo war sehr ausgebildet (I. Sam. 2 f.), dies wirkte auch auf Jerusalem ein, zumal dem Königtum eine prächtigere Ausgestaltung des Kultus nur erwünscht sein konnte. Nicht lange dauert es, da warf der offizielle Kult die nomadischen Traditionen ganz von sich: das heilige Zelt wurde in den Tempel umgewandelt. Dagegen reagierten die Anhänger der Tradition, die sich besonders bei den Qenitern, Kalibbitern etc. finden mochten, da diese Stämme vermöge ihrer Lage mehr als Juda an der nomadischen Lebensweise festhielten. Wie es in ähnlichen Lagen oft zu geschehen pflegt: der Widerstand gegen das Neue machte sie reaktionär. Sie verwarfen nicht nur den Kultus zu Jerusalem, sondern den Kultus überhaupt. Die Vertreter dieser Richtung brauchen nicht gerade die Rekabiten gewesen zu sein, aber ihrer Entstehung nach sind sie verwandt. Vielleicht verwarfen manche überhaupt Jerusalem als Kultort. Soweit geht jedenfalls Amos nicht (1, 2 Jahwe brüllt vom Zion, und von Jerusalem erhebt er seine Stimme), er ist aber auch Judäer. Er ist auch nicht Anhänger des nomadischen Ideals, ist also keineswegs den Rekabiten gleichzusetzen.

Mögen diese beiden Anschauungen (Verwerfen des Kultes und nomadisches Ideal) auch in Juda getrennt gewesen sein, auf Israel wirken sie vereint. Ihre Wirksamkeit ist am besten bei Hosea zu sehen. Wie Amos verwirft er den Opferkultus. Ebenso zeigt er Hinneigung zum nomadischen Ideal. Nicht als ob er das Nomadentum für den einzigen gottwohlgefälligen Zustand hielte, aber die Zeit des Aufenthaltes in der Steppe ist ihm der ideale Zustand der Vergangenheit. Jahwe ist der Herr auch über das Fruchtland; wenn aber Israel in seinem Abfall beharrt, wird er es wieder in die Steppe führen, weil sich die Israeliten des Wesens Jahwes hier am besten bewufst werden.

Schon ungefähr 100 Jahre vor Hosea tritt das Eindringen dieser Anschauungen in Israel in Jonadabs Anteil an Jehus Usurpation hervor. Ganz deutlich ist darin ausgedrückt, dafs die nomadische Reaktion an dem Sturze der Omriden beteiligt war. Diese Dynastie war nicht jahwefeindlich, das geht zur Genüge aus den Namen von Ahabs Kindern Achazjahu, Jehoram und ʿAtaljahu hervor. Die Feindschaft Jonadabs und seiner Sekte werden sie sich dadurch zugezogen haben, dafs sie nicht völlig auf ihre Intentionen eingingen, sondern, wie es ihre

Stellung gebot, auch anderen religiösen Richtungen Zugeständnisse machten. Ebenso wie die Herrscher Israels verhielten sich die verbündeten Könige Judas. Jehu stützt sich daher auf die Anhänger Jonadabs — Beweis genug, welche Bedeutung sie hatten. Sie müssen eine aufserordentlich rührige Propaganda entfaltet haben, die ihnen Anhänger in Menge zuführte.

Jehus Erhebung wird sanktioniert von Jonadab, inauguriert ist sie nach I. Reg. 19, 16. II. 9, 1 f. von Elisa, dem Jünger Elias. Diese israelitischen Propheten gehen wahrscheinlich nicht aus den religiösen Bewegungen des Südens hervor: sie stammen beide aus Israel selbst (Elia aus Tišbe), und auch ihr Wirken weist auf keinen Zusammenhang hin. Aber in ihrem Kampfe gegen den Synkretismus mufste ihnen das nomadische Ideal sehr willkommen sein, da es dem Baalkult stracks zuwiderlief. Daher vereinten sich die beiden Richtungen zu einer grofsen religiösen Reformpartei, die mit fanatischem Eifer ihre Ziele verfolgte.

Zu dieser Reformpartei werden wir die Lewiten rechnen müssen. Das Wachsen ihrer Bedeutung fällt zusammen mit dem Wachsen der Reformpartei. Als Stamm Moses, des Heros des Sinaikultes, waren sie auch geradezu prädestiniert dazu, zumal sie nach ihrer Vernichtung als politischer Stamm noch mehr auf ihre religiösen Aufgaben hingewiesen waren. Durch sie kam das Priestertum zu grofsem Ansehen, da sie möglichst viel Priestersitze einnahmen,

Den besten Beweis für das Eindringen der nomadisch-antikultischen Tendenzen liefert der Jahwist. Er ist überzeugter Anhänger der religiösen Reform. Dafs er das nomadische Ideal vertritt, haben wir bereits gesehen. Ebenso verwirft er allen Kult. Wohl nirgends sonst tritt seine Unabhängigkeit gegenüber der Tradition so hervor wie hier. Immer wieder führt ihn die Sage zurück zu den berühmtesten Heiligtümern, immer wieder war Veranlassung von den Kulten zu erzählen, aber nie geschieht es. J erzählt die Gründung von Altären[1]) — das ist das einzige, was er von den Kultstätten erwähnt —, aber nie wird darauf geopfert. Sie sind bei ihm eigentlich nur Denkmale von Jahwes Güte. Statt zu opfern, rufen dort die Gründer der Altäre den Namen Jahwes an. Mose baut bei ihm überhaupt keinen Altar; von ihm wird alles ferngehalten, was nicht dem Ideal entspricht.

[1]) Soweit er die Heiligkeit der Orte überhaupt nicht verschweigt: Hebron, Pnuel etc.

Anders bei E. Mose errichtet den Altar יהוה נסי, was offenbar auf Tradition beruht. Jakob opfert Gen. 46, 1 in Beerseba. Und das klassische Beispiel dafür, dafs E das Opfern als gottgefällig ansieht, ist die Geschichte von der Opferung Isaaks.

Dafs J nie Maṣṣeben, Ascheren oder Gottesbilder irgend welcher Art erwähnt, ist bekannt. Dafs er darin von den herrschenden Zuständen abweicht, braucht nicht erst gezeigt zu werden. E schliefst sich ihnen wieder an: die Patriarchen errichten Maṣṣeben, Rahel stiehlt ihrem Vater den Teraphim etc. J scheint nicht einmal das Heiligtum der Sinaikoalition, das heilige Zelt, zu erwähnen. Der Kultus, den J vertritt, ist völlig bilderlos.

Gunkel[1]) spricht von der Abblassung der Kultsagen in der Genesis und fährt dann fort: „Zugleich erkennt man an dieser blassen Haltung der volkstümlichen Heiligtumssagen, dafs die Heiligtümer aufgehört hatten, dem Volke oder vielleicht gewissen Kreisen im Volke im Vordergrunde des religiösen Interesses zu stehen. Das Band zwischen Heiligtümern und Religion war schon gelockert, als die leidenschaftliche Polemik der Propheten es zerschnitt.“ — Dagegen ist verschiedenes einzuwenden. Ein Amos und Jesaja eifern nicht in dieser Weise gegen Zustände, die sich überlebt haben und über kurz oder lang von selbst hinsterben. Gerade ihre Polemik gegen den Kultus und die Heiligtümer von Betel, Gilgal etc. beweist die faktische Bedeutung dieser Kulte. Dasselbe lehrt ein Blick in die historischen Bücher und die Gesetze (Exod. 34 und Bundesbuch). Diese Anschauung Gunkels kommt daher, dafs er die Erzählungen des Jahwisten für „volkstümliche Heiligtumssagen“ hält. Wir müssen vielmehr urteilen, dafs J die volkstümlichen Heiligtumssagen völlig umgewandelt erzählt. Für einige war auch vor dem Auftreten der Propheten schon das Band zwischen Kultus und Religion zerschnitten, aber bei weitem die meisten hingen noch an den alten Einrichtungen. Gunkel fährt fort: „Wie hätte sich auch sonst das Volk von Juda die ›deuteronomische Reformation‹, die diese Stätten mit Ausnahme des Königstempels von Jerusalem zerstörte (II. Reg. 23), gefallen lassen?“ Dem gegenüber ist zu bemerken, dafs die Verhältnisse in Juda andere waren, als in Israel, zumal nach der Zerstörung

[1]) Genesis, S. XLVIII, 2. Aufl. LXII.

des Reiches Israel. In Juda lag Kultuskonzentration nicht aufserhalb der Möglichkeit; offenbar hat der Tempel in Jerusalem die Konzentrationstendenz seit David gehabt, ja wir dürfen sogar annehmen, dafs diese Tendenz schon den beiden in Jerusalem vereinten Kulten, dem des Zeltes und dem der Lade, innewohnte. In Israel ist nie ein derartiger Mittelpunkt gewesen. Der letzte Grund dafür sind die geographischen Verhältnisse: Juda ist klein und geographisch nahezu eine Einheit, Israel zerfällt in verschiedene, deutlich getrennte Bestandteile. Gerade der Tempel in Jerusalem mit seinem minutiös ausgebildeten Ritual ist vielmehr ein Beweis dafür, wie eng für die meisten der Zusammenhang zwischen Religion und Heiligtum war.

Es erübrigt noch, den Grad der Abhängigkeit des Jahwisten von den religiösen Reformbestrebungen seiner Zeit festzustellen. Dabei finden wir, dafs er seine persönliche Freiheit völlig wahrt. Das beweist nichts so sehr als die Aufnahme der Vätersagen. Die Erinnerung an die Väter (wenigstens an Jakob) war wenigstens später bei den strengen Jahwegläubigen verpönt, wie man an Amos und Hosea sieht. J dagegen will sich die nationalen Erinnerungen, die in den Vätersagen liegen, nicht entgehen lassen. Wenn er sie auch umwandelt, sie gewissermafsen in den Anschauungskreis der Mosesagen rückt, so beweist doch schon ihre Aufnahme seine Liebe zu diesem Gute seiner Heimat. Gerade die Anpassung der Sagen an seinen höheren Standpunkt ist ein Zeichen der Pietät gegen sie. Ferner ist er nicht Anhänger des nomadischen Ideals um jeden Preis. Freilich ist diese Behauptung schwer zu beweisen, da J ja nur Nomadenleben schildert; aber dafs Joseph unbefangen in dem Ackerbaulande Ägypten höchster Beamter ist und Ackergesetze gibt, dient wohl zur Bestätigung. Den Wein scheint er allerdings ganz verworfen zu haben, da er ihn auch hier nicht erwähnt.[1]) Dazu können ihn aber Überlegungen veranlafst haben, die mit dem nomadischen Ideal nicht zusammenhängen.

J ist Gegner aller kultischen Verehrung Jahwes. Einen Gedanken, den wir prophetisch nennen, vertritt er früher als die Propheten. Wie weit er da von den Rekabiten beeinflufst ist, können wir nicht bestimmen, da uns unsere Quellen gerade an diesem Punkt im Ungewissen lassen. Eins aber erhebt ihn weit

[1]) Auch Abraham setzt Gen. 18 in dem weinberühmten Hebron seinen Gästen keinen Wein vor. Vergl. Gunkel zu 18, 8.

über Jonadab und über Elia: er kämpft für Jahwe nicht mit weltlichen Waffen. Mose läfst nicht wie bei E viele Israeliten von den Lewiten töten wegen der Anfertigung des goldenen Kalbes Exod. 32, 25 f. Jahwe ist ihm so erhaben, dafs er menschlicher Hilfe nicht bedarf. Jahwe ist losgelöst von nationaler Beschränkung. Er ist der Herr der Welt. Abraham und Isaak verkehren mit den Philistern, Joseph mit den Ägyptern. Auch unter Götzendienern können sie Jahweverehrer sein. Wie anders ist die populäre Anschauung jener Zeit: Naeman mufs Erde aus Palästina mitnehmen, um Jahwe in Damaskus opfern zu können II, Reg. 5, 17, und sogar Amos nennt die Fremde „unreines Land" 7, 17. Dafs freilich auch J die Anschauungen seiner Zeit nicht ganz überwunden hat, zeigt seine Darstellung des Verhältnisses Jakobs zu Esau und Laban und der Betrug, den Mose auf Jahwes Geheifs gegen den König von Ägypten anwendet (oben S. 8 f.)

III. Kombination der beiden Sagenkreise. Die Josephgeschichte.

J nahm in sein Werk die Väter- und die Mosesagen auf. Dabei mufste er die entstehenden Widersprüche ausgleichen. Beide berichteten die Einwanderung, die einen von Süden, die anderen von Osten her. Die älteste Einwanderung wurde nun bei ihm nur eine vorläufige; die definitive Okkupation geschah erst von Ägypten her. Die nächstliegende Art der Kombination wäre gewesen, Israel von Süden her einwandern zu lassen. Steuernagel[1]) behauptet, dafs J die Einwanderung von Osten her nicht kenne, sondern das Volk von Süden her einwandern lasse. Das scheint aber nicht wahrscheinlich. Jud. 1 berichtet J den Einzug in Palästina. Israel zerteilt sich dabei in 2 Teile: Joseph und Juda. Das geschieht am natürlichsten im Osten des Landes, von wo aus Juda südlich, Joseph nördlich ziehen mufs.[2]) Wie mir scheint hat J das Volk von Osten her einwandern lassen, weil man eben in Israel die Herkunft des Volkes von Osten ableitete. Nur ein Fragment der südlichen Einwanderung ist stehen geblieben, gehört aber nicht zu J[1]: die Eroberung von Chorma Num. 21, 3.

[1]) Die Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan, S. 73; vgl. oben S. 76 f.

[2]) Gen. 38 ist nicht heranzuziehen, da es nicht zu J[1] gehört. S. die nächste Abhandlung.

Wie dem auch sei, wichtiger ist ein anderes. Der Jahwist hatte die Frage zu beantworten: wie sind die Israeliten nach Ägypten gekommen? Diese Frage hat die Mosesage natürlich garnicht gestellt, ebenso wenig wie die Vätersagen fragten, wie denn die Ahnen nach Naharaim gekommen seien. Um diese Frage zu beantworten, erfand der Jahwist die Josephgeschichte.

Nun ist meine Aufgabe, die Gründe anzuführen, die diese Behauptung rechtfertigen können, dafs die Josephgeschichte nicht eine alte Sage, sondern eine junge Erzählung ist. Ich werde das in drei Abschnitten versuchen: Stil der Josephgeschichte verglichen mit dem Stil der Sagen, ihr Verhältnis zur jahwistischen Genealogie, ihr Verhältnis zu den Anschauungen des Jahwisten.

1. Der Stil der Josephgeschichte.[1])

Stil und Komposition der Josephgeschichte zeigen einen deutlichen Unterschied von den alten Sagen. Die Vätersagen und Mosesagen sind zusammengesetzt aus Einzelsagen; es ist dem Schriftsteller vielfach nicht gelungen, ein einheitliches Ganzes daraus zu komponieren. Wie widerstreben z. B. einzelne Teile der Jakobsage dem Grundgedanken Gen. 31, 11! Wie heben sich die mythologischen Erinnerungen bei Jakob und Mose, wie die Erwähnung der Enakiter von ihrer Umgebung ab! Für uns ist es daher bisweilen verhältnismäfsig leicht, diese Sagen in ihre Elemente aufzulösen.

Ganz anders bei der Josephgeschichte. In ihr ist ein Gedanke konsequent durchgeführt worden. Der Elohist hat ihn in die Worte gekleidet: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen.“ Mit grofser Kunst weifs der Erzähler den Leser zu fesseln und fortzureifsen. Eine Menge von Gefühlen erweckt er in ihm. Der Leser bangt um Josephs Schicksal, der zu wiederholten Malen an den Rand des Abgrundes geführt wird, er entrüstet sich über seiner Brüder Tat, er verabscheut das ränkevolle Weib des Ägypters und triumphiert über Josephs Erhöhung. Nachher leidet er mit dem greisen Jakob und fürchtet für der Brüder Leben, bis die schliefsliche Versöhnung und das ergreifende Wiedersehen

[1]) Hier ist wieder besonders auf Gunkels Genesiskommentar hinzuweisen.

zwischen Vater und Sohn ihn im innersten Herzen rührt. Von Anfang bis zu Ende ist die Komposition wohl durchdacht und mit nicht geringen technischen Mitteln durchgeführt. Mit Recht hat man daher von dem novellistischen Charakter der Josephgeschichte gesprochen. Eine derartige Beherrschung der Technik setzt voraus, dafs diese Kunstgattung schon ziemlich alt war und in langer Übung solche Vollkommenheit erreicht hatte. Dagegen stechen die Einzelerzählungen, aus denen die Vätersagen bestehen, merklich ab. Sie wissen nicht zu spannen und nicht eine gröfsere Erzählung zu komponieren, sondern erzählen lediglich ein einzelnes Ereignis.

Die Jakobsagen mufsten von vornherein auf eine breit angelegte Komposition verzichten, da in ihnen immer dasselbe Thema variiert wird: die List des Helden, das Erbe seiner mythischen Vergangenheit. Bei Joseph war der Verfasser nicht so an die Tradition gebunden, oder auch — er hielt sich nicht daran. Jedenfalls kann sie dann aber keine grofse Bedeutung gehabt haben. Aber selbst Jakob wird hier seine Haupteigenschaft abgestreift, er ist lediglich der Typus eines greisen Familienvaters. So konnte ihn der Erzähler brauchen: seine Vorliebe für den Sohn Rahels erregt der Brüder Neid und verursacht dadurch Josephs Verkauf nach Ägypten. Dafs ein ränkevoller Jakob garnicht in die Josephgeschichte hineinpassen würde, leuchtet ohne weiteres ein. Es ist nun wohl zu beachten, dafs der Vater Josephs nicht Jakob, sondern Israel heifst. Kurz vorher hat J die Umnennung erzählt[1]), weil sein Publikum in dem Vater Josephs den ihm vertrauten Jakob nicht wiedererkannt hätte. Die Umnennung hat noch einen anderen Zweck. Den Jakobsagen nach blieb natürlich Jakob in Kanaan. Um dieser Tradition nicht entgegen zu treten, zugleich aber Israel doch nach Ägypten zu bringen, übertrug er auf Jakob den Namen Israel. Jakob kommt von Charran, Israel zieht nach Ägypten. Es ist ganz erstaunlich, wie fein alles berechnet ist. So etwas kann unmöglich allmählich entstehen, das mufs das Werk eines und zwar eines sehr bedeutenden Schriftstellers sein.

---

[1]) Vgl. ZATW. 21, S. 67f. Übrigens scheint mir das folgende auch ein Beweis dafür zu sein, dafs der Gotteskampf nach Betel zu versetzen ist.

2. Verhältnis zur jahwistischen Genealogie.

Wie die jahwistische Genealogie durchweg auf den Preis Josephs abzielt[1]), so auch die Josephgeschichte und vor allem der Segen, den Jakob Josephs Söhnen erteilt. Dabei wird wieder Ephraim dem Manasse vorgezogen, obwohl — oder sagen wir im Sinne des J besser: weil? — jener der Erstgeborene ist. Diese hohe Stellung Ephraims hat auch vor der Josephgeschichte schon einen genealogischen Ausdruck gefunden, und zwar eben darin, dafs Joseph der spätgeborene Sohn Rahels ist. Denn da Joseph selbst kein Stamm ist, so bezieht sich der Ruhm Josephs auf den bedeutendsten der unter Josephs Namen zusammengefafsten Stämme, auf Ephraim.

Auch solche Genealogie kann sich nicht im Laufe der Zeit herausbilden, sie mufs ein schriftstellerisches Produkt sein. Sie ist von demselben entworfen, der die Josephgeschichte geschaffen hat, d. h. vom Jahwisten. Überdies ist Gen. 48 ein Kompromifs mit der Anschauung in Ephraim und Manasse, dafs Jakob ihr Vater ist. Daher segnet Jakob bei J nur Ephraim und Manasse, nicht auch Joseph. Noch deutlicher ist es bei E 48, 16 שמי יקרא בהם, d. h. in den Stämmen Ephraim und Manasse soll Jakob (nicht Joseph) Vater genannt werden.

3. Verhältnis zu den Anschauungen des Jahwisten.

Fragen wir uns, welches Stück aus der jahwistischen Jakobsage der Josephgeschichte am nächsten steht, so müssen wir antworten: Jakobs Begegnung mit Esau Gen. 32, 33, also ein Stück, das nicht Sage ist, sondern erst von J stammt. Das Wort Jakobs 32, 11 kann genau ebenso von Joseph gebraucht werden. Es steht am Ende der Jakobsage, damit der Hörer alle Erzählungen von Jakob in diesem Sinne auffafst, zugleich ist es das Thema der Josephgeschichte. Joseph kommt als Sklave nach Ägypten und wird der erste Mann nach dem König. Das Wort, das nach E Joseph zu seinen Brüdern spricht, hätte ihn J auch sagen lassen können, nur dafs ihn sein Takt wahrscheinlich daran gehindert hätte, Joseph einen Tadel über seine Brüder aussprechen zu lassen. „Joseph erkennt in der ganzen Verwickelung die Hand Gottes, der ihn vorausgesandt hat, um die ganze Familie zu erretten! So soll es auch uns wie Schuppen

[1]) ZATW. 21, S. 52.

von den Augen fallen: hier ist Gottes Finger! Ebenso 50, 20. Der Erzähler (E) spricht hiermit einen Grundgedanken der Josephgeschichte aus. Man beachte diesen tiefen Gedanken von göttlicher ›Vorsehung‹: hier sucht das religiöse Empfinden Gott nicht mehr in einer einzelnen Begebenheit, die aus dem Kreise der sonstigen, regelmäfsigen Dinge ihrer Art nach herausfällt, sondern man findet Gottes Hand in einem an sich ganz natürlichen Geschehen; man sieht betroffen und erschüttert eine Zweckmäfsigkeit solchen Geschehens und erkennt darin Gottes Hand, der im Verborgenen die Dinge so ordnet, dafs sie seinen Zwecken dienen müssen.“ [1])

4. Die Elemente der Josephgeschichte.

J ist der Verfasser der Josephgeschichte. Das bedeutet natürlich nicht, dafs jeder einzelne Zug von ihm geschaffen ist. Wir müssen vielmehr erwarten, dafs er älteres Gut übernommen hat. Denn dichterische Tätigkeit besteht am wenigsten in der Auffindung neuer Stoffe und Motive — die sind zum allergröfsten Teile vorhanden —, sondern in der eigenartigen Nuancierung und Kombination gegebener Motive. Denselben Gedanken spricht der Germanist Schönbach in Bezug auf moderne Poesie aus.[2]) „Ein ganz übermäfsiges Gewicht wird heutzutage dem Stoffe einer Dichtung beigemessen. Als ob es so viele Stoffe überhaupt gäbe! Ich machte mich anheischig — wenn meine Kräfte dazu ausreichten —, die bisher in der Weltliteratur verarbeiteten Stoffe auf ein paar hundert historische Formeln zu reduzieren, die sich dann bei schärferer Prüfung noch auf eine viel geringere Zahl herabmindern liefsen. Neue Stoffe haben wollen, ist daher ein törichtes Verlangen des modernen, hungrigen Lesers an den Dichter. Die wenig beweglichen Linien der alten Motivgruppen müssen mit neuen Farben ausgezogen werden, nicht der Stoff macht den Dichter, sondern die Art seiner Verkörperung im Kunstwerk. Darum mufs die Komposition auf das Urteil des geniefsenden Kenners den entscheidenden Einflufs ausüben.“ [3])

[1]) Gunkel zu 45, 5, S. 415.

[2]) Schönbach, Gesammelte Aufsätze zur neueren Literatur in Deutschland, Österreich, Amerika 1900. Vorwort S. XXV.

[3]) Gerade die gröfsten Dichter legen auf Neuheit der Stoffe am wenigsten Wert. Vgl. die griechischen Tragiker, Shakespeare, Goethes Faust.

a) Stammesgeschichtliches.

Die Anhänger der genealogischen Sagenerklärung haben auch in der Josephgeschichte nach Aufschlufs über die Geschichte der israelitischen Stämme gesucht. Aber die meisten hat ihr Takt daran gehindert, etwas derartiges zu finden. So wollen weder Holzinger[1]) noch Gunkel von einer genealogischen Erklärung der Josephgeschichten etwas wissen. „Man mufs sagen, dafs in der ganzen Konzeption das Historische sehr zurücktritt. Sehr grofse und bedeutsame Partien der Sage sind es, die weder historische noch ätiologische Grundlagen zu haben scheinen; so besonders Josephs Schicksale in Ägypten, bei denen Joseph nichts als eine Privatperson ist, und in denen jeder Gedanke, dafs Joseph eigentlich ein Stamm sei, ganz unmöglich sein würde." (Gunkel)

Einige Züge wollen auch Holzinger und Gunkel genealogisch deuten. Das Historische wird sich für den auf ein Minimum reduzieren, der zugibt, dafs Joseph nie ein Stamm gewesen ist. In der Josephgeschichte spiegelt sich die Bedeutung Ephraims und der Stadt Sichem sowie die Judas wieder: das dürften so ziemlich die einzigen historischen Elemente sein. Die Annahme, dafs nur derjenige Teil Israels, der durch Joseph repräsentiert wird, in Ägypten gewesen sei, wird schon dadurch widerlegt, dafs die Sage vom Aufenthalt in Ägypten aus dem Süden stammt.

b) Mythisches.

Auf mythische Elemente in der Josephgeschichte weist auch Gunkel hin. Wir wollen hier aber eingehen auf die Methode von Stucken und Winckler[2]), alle Sagen des A. T. und reichliche Stücke aus den historischen Büchern auf Mythen zurückzuführen und daher die Helden der Sage für Götter oder für „Ausflüsse" von Göttern zu erklären. Die Josephgeschichte erklärt Winckler folgendermafsen. Jakob ist Mondgott. Sein Sohn ist der Sonnengott Joseph (der Sonnengott Šamaš ist Sohn des Mondgottes Sin). Das geht hervor aus dem Traume 37, 9;

[1]) Kommentar zur Genesis, S. 266.

[2]) Budde hat in seinem Vortrag „Das alte Testament und die Ausgrabungen" (2. Aufl. Giessen, Ricker 1903) Wincklers mythische Deutungen besonders ausführlich besprochen.

die Sonne ist ursprünglich Joseph, vor dem sich der Mondgott mit seinen 11 Söhnen beugt. Joseph wird in Sichem verehrt, ist identisch mit dem Baʿal brît Jud. 9, 4. Die Mondkulte stammen aus Babylonien, Ägypten ist das Land des Sonnenkultes. Daher mufs Joseph nach Ägypten, um dort seine Frau, die Tochter des Sonnenpriesters von On-Heliopolis, zu erhalten. Mit Zitaten aus den Tel-Amarnabriefen wird belegt, dafs die Kanaaniter in dem ägyptischen Sonnenkult den Ursprung der einheimischen Šemeš-verehrung sahen. Mit dem Aufenthalt in Ägypten wird der Jahresmythus kombiniert. Jakob hat 72 Nachkommen von 5 Frauen (dabei werden Josephs Frau und Kinder mitgerechnet!): das weist auf die Jahreseinteilung in 72 Einheiten von je 5 Tagen, wie sie in den mesopotamisch-kleinasiatischen Urkunden vor 1000 bezeugt ist und ebenfalls in der Legende von der Übersetzung der Septuaginta (5 Übersetzer in 72 Tagen) vorliegt. Jakob hat mit Lea (Neumond) 7 Kinder, die den 7 Tagen der Woche entsprechen. Jakobs 12 Söhne entsprechen den 12 Monaten; sie werden geboren von 4 Weibern (den 4 Mondphasen). Josephs 2 Söhne sind die beiden Jahreshälften (Sommer und Winter). Die Symbolik des Vertauschens von Ephraim und Manasse spielt auf den Kalender an, der 2 verschiedene Jahresrechnungen kennt: die für Israel alte, welche das Jahr mit dem Herbst, und die jüngere, babylonische, welche es mit dem Frühjahr beginnt. Jakob ist dabei blind: der Mond ist im Verschwinden.

Auf den Sonnenheros ist der Mythus der Frühjahrssonne übertragen. Daher werden auf Joseph die Mythen von Adonis-Tammuz und Ištar übertragen (der babylonischen Ištar entspricht ein männlicher kanaanäischer ʿAthtar). Ištar mufs in die Unterwelt, wobei ihr ihr Kleid abgenommen wird. Diese Züge kehren bei Joseph wieder. Er wird in die Grube geworfen, sein Ärmelkleid wird ihm entrissen. Das Kleidmotiv wird später wiederholt, als Joseph den Mantel in den Händen der Ägypterin läfst, und Joseph mufs wieder in die Unterwelt: ins Gefängnis. Befreit wird Joseph der Spender des Überflusses, wie der befreite Adonis der Erde die Blütezeit wiederbringt.

Wie aus dem Angeführten hervorgeht, legt Winckler viel Wert auf Zahlensymbolik. In einigen Fällen wohl auch mit Recht. Aber sehr häufig geht er zu weit. Mufs z. B. die Zahl 12, die übrigens auch von vielen anderen für mythisch erklärt wird, wirklich mythisch sein? Kann nicht einfach die Monatszahl als

heilige Zahl genommen sein, um die Anzahl der Söhne Jakobs auf eine runde Zahl zu bringen? Bei der Einteilung des Reiches mit Ausnahme von Juda in 12 Kreise I. Reg. 4, 7—18 wirkt auch kein mythischer Einfluſs.[1]) Jakobs Nachkommen sind Gen. 42 nicht 72, sondern 70, die Zahl der Frauen wird künstlich auf 5 gebracht, J kennt Josephs Frau nicht. Die ganze Angabe stammt von einem späten Schriftsteller. Im nachexilischen Israel kennen wir das Vergnügen an Archaischem auch sonst (Dtjes. P); es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn sich in diesen Zahlen mythische Symbolistik findet. Wir müssen uns natürlich auf die älteren Quellen beschränken. Den Fehler, bei passenden Gelegenheiten die jüngsten Quellen heranzuziehen, hat Winckler nicht vermieden. Die mythische Erklärung von Ephraim und Manasse ist ganz unmöglich. Man wird mifstrauisch gegen diese Zahlensymbolik, wenn man bedenkt, daſs unter den ersten zwölf Zahlen nicht weniger als sieben (2, 3, 4, 5, 6, 7, 12) mythischen Ursprungs sein sollen.

Die Identifikation Josephs mit dem Baʿal brît ist sehr voreilig. Aber es es bleibt doch nicht wenig, was mythisch sein kann. Z. B. halte ich einen Einfluſs des Adonis-Ištarmythus für sehr wahrscheinlich. Vielleicht gibt es sogar noch mythische Motive, die Winckler garnicht erkannt hat. Ich rechne dazu die Eifersucht der Brüder, die wir aus der Jakob-Esausage kennen. Man wird einwenden: das ist ein Vorgang, der täglich beobachtet werden konnte, er stammt aus der Erfahrung. Das ist noch kein Grund, daſs er auch poetisch ist. Soziale Gegensätze hat es stets gegeben, eine soziale Poesie gibt es aber erst seit Bestehen der „sozialen Frage."

So richtig vielfach die einzelnen Beobachtungen von Winckler sind, so falsch sind die Methode und die Konsequenzen. Die mythischen Motive gehören zum poetischen Handwerkszeug. Ja sie sind nicht einmal mehr mythisch, sondern sind novel-

[1]) Vgl. dazu Szanto, die griech. Phylen, Sitzungsber. der Wiener Akad. phil.-hist. Klasse Bd. 144, 1901, der die bei Bündnissen und kultischen Verbänden so häufig vorkommende Zwölfzahl (Ionier, Achäer, pyläische Amphiktionie, Etrusker u. a.) mit Recht daraus erklärt, daſs jede Gemeinde einen Monat lang die Leitung des gemeinsamen Heiligtums besorgte. Das wird bei Salomos Einteilung, die den Ausgangspunkt der Untersuchung Szantos bildet, ausdrücklich gesagt: nur handelt es sich hier nicht mehr um den Kultus, sondern um die Versorgung des Hofs (Reg. I 4, 7).

listisch geworden; und daraus sind wieder andere novellistische Motive entstanden. Z. B. die Eifersucht der Brüder[1]). Es ist zu bedenken, dafs das Werk des Jahwisten in seinem Verhältnis zu den zu Grunde liegenden Mythen nicht auf dem Standpunkt der grofsenteils mythischen nordischen Sigurd-Brunhildsage steht, sondern auf dem des deutschen Nibelungenliedes, dessen Dichter das Mythische bewufst zurückdrängt und nur da stehen läfst, wo es ihm zur Motivierung unentbehrlich erscheint. Selbst in den volkstümlichen „Heldenbüchern" ist nichts Mythisches, sondern das „Mythische" hat sich in das „Abenteuerliche" umgesetzt; den Sinn für dieses, der besonders durch die Kreuzzüge gefördert ist, wollen die Verfasser befriedigen. Trotzdem können wir den Zusammenhang vieler Personen, Erzählungen und Motive mit dem Mythus nachweisen, auch bei geschichtlichen Helden, z. B. bei Dietrich von Bern. Wenn wir bei einer Person mehrere Züge finden, die aus Sonnenmythen stammen, so ist ihr Träger darum noch kein Sonnengott oder Sonnenheros. Die aus gleicher Wurzel stammenden Einzelzüge ziehen sich natürlich immer wieder an.

Wenn wir nachweisen können, dafs irgend welche Motive aus dem Mythus stammen, so dürfen wir noch nicht folgern, dafs sie auch für den Verfasser mythisch waren. So wird J kaum den Zusammenhang der Josephgeschichte mit dem Ištarmythus geahnt haben. Er wählt aus den novellistischen Stoffen die aus, die ihm für seinen Zweck geeignet erscheinen.

Auch in der modernsten Poesie können wir noch mythische Motive finden; es wird uns aber nicht einfallen, daraus zu schliefsen, dafs die in den betreffenden Dichtungen auftretenden Personen der „Ausflufs" irgend eines Gottes sind. Es sei gestattet ein Beispiel aus der neuesten Literatur anzuführen, das die Sache sehr klar macht. Ibsen wird gewifs für einen der modernsten Dichter gehalten, scheinen doch die von ihm behandelten Zustände und Probleme unmittelbar aus dem Leben der Gegenwart hervorzugehen. Und doch können wir bei dem wichtigsten Problem mythischen Ursprung beweisen. Zur Frauenfrage hat Ibsen mehrmals Stellung genommen. Es kommt ihm dabei aber viel weniger an auf die soziale Seite der Frauenbewegung, auf die Rechte des Weibes, als vielmehr auf ihre

[1]) Dieses novellistische Motiv hat sich vielleicht aus dem Mythus des Götterkampfes, den wir in der Umbildung Gen. 32, 25–30 kennen, entwickelt.

Beziehung zum Manne. „Der Mann zwischen zwei Frauen und die Frau zwischen zwei Männern“ ist das Verhältnis, das vielen Dramen Ibsens zu Grunde liegt. Und das ist auch das Motiv der Nibelungensage: Brunhild zwischen Siegfried und Gunther, Siegfried zwischen Brunhild und Kriemhild, und zwar in der nordischen Sage noch viel mehr als in der deutschen. Am deutlichsten scheint mir dieser Zusammenhang bei „Hedda Gabler“ zu sein. Ich erinnere zur Bestätigung meiner Behauptung nur daran, dafs Ibsen auch ein Nibelungendrama geschaffen hat, „die Helden auf Helgeland“ oder „Nordische Heerfahrt“. Siegfried und Brunhild (die bei Ibsen Sigurd und Hjördis heifsen) sehen zu spät ein, dafs sie zusammengehören; als sie sich anderen anvertrauten, haben sie der Nornen Gespinst zerrissen, und nie mehr können sie zusammen, so sehnlich sie es wünschen. Dies Motiv kehrt in den meisten Dramen Ibsens wieder, in einigen verhüllt, in anderen sehr deutlich, z. B. in seinem Epilog „Wenn wir Toten erwachen“.

So ragt der uralte Mythus in die modernste Dichtung. Keiner wird Hedda Gabler für eine Göttin oder für den „Ausfluſs“ einer Göttin halten. Und dabei scheint mir der Zusammenhang zwischen Ibsens Dramen und dem Nibelungenmythus viel inniger zu sein als der zwischen Joseph und Ištar-Tammuz.

Die mythologische Sagenerklärung ist der Gegenpol der genealogischen. Beide enthalten im einzelnen richtige Momente; falsch ist es, wenn die Sagen nach einem dieser Rezepte schematisch behandelt werden. Dabei wird die Mannigfaltigkeit der Tradition ganz übersehen und die Dichterindividualität aufser Acht gelassen. Ihren grofsen Wert haben die Forschungen nach mythischen Quellen für unsere Erkenntnis der Literaturgeschichte; die Göttlichkeit der Patriarchen mufs auf andere Weise nachgewiesen werden.

c) Literarisches.

Bei den literarischen Quellen ist zu unterscheiden zwischen Erzählungen und novellistischen Motiven. Die Abhängigkeit von Vorbildern ist verhältnismäfsig leicht festzustellen, wenn wir die Literatur, die dem Dichter vorgelegen hat, in ihrem ganzen Umfange kennen. Viel schwerer ist es, wenn keine Quellen vorhanden sind. Aber auch dann mufs die Lösung der Aufgabe versucht werden. Denn wir können nur dann die Persönlichkeit

eines Schriftstellers allseitig beurteilen, wenn wir seine Vorlagen kennen. Dann erst ist es möglich, das Mafs seiner eigenen Tätigkeit zu ermitteln, die für die Beurteilung seiner Individualität entscheidend ist.

Nun sind wir in der Josephgeschichte in der glücklichen Lage, zwei Erzählungen zu besitzen, die dem Verfasser als Vorbilder gedient haben, wobei nicht ausgeschlossen ist, dafs J diese Erzählungen in anderer Form gekannt hat. Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, dafs die Erzählung vom Weibe seines ägyptischen Herrn von einem ägyptischen Märchen abhängig ist, das nach dem Papyrus d'Orbiney von Erman, Ägypten S. 505 mitgeteilt wird. Zwei Brüder leben in vertrautem Verkehr in demselben Hause. Als der ältere nicht zu Hause ist, sucht dessen Frau den jüngeren zu verführen. Der weist sie entrüstet ab, verrät sie aber nicht. Die Frau stellt sich, als ob sie mifshandelt wäre, und klagt bei ihrem Gatten den jüngeren Bruder an. Der ältere Bruder will in seiner Wut den jüngeren töten. Der zweite Teil des Märchens geht dann ganz in mythische Motive über. Mit Unrecht bezweifelt Holzinger den Zusammenhang der Erzählungen. Es ist keineswegs wahr, dafs die Unähnlichkeit gröfser ist als die Ähnlichkeit; natürlich mufste J bei der Aufnahme manches ändern, aber die Grundlinien und die Pointe bleiben. Besonders der Zug, dafs beidemal die Frau die Schuld auf den Mann schiebt, den sie verführen wollte, ist ausschlaggebend für den literarischen Zusammenhang. Dazu kommt, dafs die Erzählung episodenhaft ist (Gunkel). In der Vorlage ist das Weib die Hauptperson, J braucht sie, um Joseph zu charakterisieren.

Die andere Quelle haben wir in der Erzählung von Abrahams Aufenthalt in Ägypten Gen. 12. Gunkel hat auf die Ähnlichlichkeit mit der Exodusgeschichte hingewiesen: besonders die Plagen, von denen in beiden Erzählungen die Ägypter getroffen werden, beweisen die Verwandtschaft. Die Erzählung Gen. 12, die offenbar alt ist (wenn sie auch nicht bei J^1 stehen sollte), dürfte aber auch die Grundlage von grofsen Partien der Josephgeschichte sein. Wie Abraham ziehen auch Jakobs Söhne infolge der Teuerung nach Ägypten. Ein Zug kehrt in allen drei Erzählungen wieder, dafs die Israeliten mit Reichtümern aus Ägypten zurückkehren (Gen. 12, 16. Exod. 3, 22. 12, 35). In der Josepherzählung allerdings in ganz veränderter Gestalt. Die Brüder

finden bei ihrer ersten Rückreise ihr Geld in den Säcken wieder, bei der zweiten aufserdem noch Josephs Becher. Wie Sara und im Exodus das Volk von Pharao zurückgehalten wird, so Simeon von Joseph. Wenn sich dieser Zug auch erst bei E findet, so ist er doch beweisend dafür, dafs Gen. 12 die Vorlage ist. Durch die Motive, die sich in der Josephgeschichte des Jahwisten aus Gen. 12 schon finden, wird das Fehlende auch noch angezogen.

Auch auf die Darstellung von Josephs Schicksalen hat Gen. 12 gewirkt; wichtiger aber für die Gestaltung ist der Ištarmythus gewesen. Es ist nicht anzunehmen, dafs J den Mythus selbst gekannt hat. Vielmehr wird er eine der Erzählungen benutzt haben, in die sich der Mythus umgesetzt hat. Aus ihm ist das Motiv des Wechsels im Menschenschicksal hervorgegangen.

Noch andere Erzählungen mögen dem Verfasser der Josephgeschichte vorgelegen haben[1]); wir können aber nur noch die novellistischen Motive erkennen, die er verwendet hat. Da ist aufser dem eben genannten die Liebe des Greises zum Sohn seines Alters, die Traumdeutungen, Kulturelles aus Ägypten, die Handelskarawanen, Eifersucht der Brüder, die Stellung des Vornehmen zu geringen Leuten u. ä.

Wichtiger als alles dieses ist für uns zu erkennen, wie J den ihm vorliegenden Stoff gestaltet hat. Und da sehen wir, dafs er mit grofser Virtuosität diese Motive verwendet, und dafs er aus dieser heterogenen Masse mit vollendeter Kunst eine Einheit in Aufbau und Stimmung schafft. Er wirkt z. B. durch Wiederholung desselben Motives: Israels Liebe zu Joseph überträgt sich auf Benjamin; Joseph hat er verloren, jetzt wird in schöner Steigerung von ihm verlangt, dafs er Benjamin selbst einem unbestimmten Geschicke preisgeben soll. Joseph kommt wiederholt in grofse Not. Besonders schön ist es, dafs sich die Gefahren beidemal aus einem Glück entwickeln (Vorzug vor den Brüdern, Stellung im Hause des Ägypters). In ähnliche Nöte kommen später die Brüder.

Die verschiedenen Motive sind kunstvoll miteinander verwoben. Israel wird sein Lieblingssohn Benjamin entrissen durch den früheren, jetzt tot geglaubten Lieblingssohn; beidemal braucht Israel fast dieselben Worte (37, 35. 42, 38).

[1]) [Analog der Benutzung des Märchens von den zwei Brüdern ist die oben S. 46 ff. besprochene Sage von Moses Kindheit und ihrer Verwendung für die Ausmalung der Bedrückung der Israeliten.]

Meisterhaft hat es der Verfasser verstanden, das Geschick Josephs mit dem seiner Brüder zu vereinigen durch die Teuerung. Ihr verdankt Joseph seine Erhebung, sie zwingt die Söhne Israels nach Ägypten zu ziehen. Das Motiv stammt aus Gen. 12. Aber hier herrscht die Teuerung nur in Palästina, die Teuerung in Ägypten stammt von J, der sie wahrscheinlich der Einwirkung ägyptischer Erzählungen entnommen hat. Vielleicht können wir annehmen, dafs diese auf Ägypten zurückgehende Erzählung auch die Motive von Gen. 12 enthalten hat, dafs ihr also der gröfste Teil des Stoffes der Josephgeschichte angehört.

Wie überall bei J so liegt auch der Josephgeschichte sein Glaube an Jahwes Weltregierung und an sein Eingreifen in das Leben des Einzelnen zu Grunde. Nirgends aber drängt sich des Verfassers Anschauung auf, nirgends wird das Geschehen durch übernatürliche Eingriffe unterbrochen. Von Jahwe ist das Magische, das den Göttern der Naturreligionen anhaftet, ganz abgestreift. Höchst auffällig ist es, wie selten der Name Jahwes erwähnt wird. Und doch ist es unzweifelhaft, dafs J das Geschick des Nationalhelden nicht vom Zufall abhängig sein läfst, sondern Jahwe als den anerkennt, der alles so gelenkt hat. Dieses Gefühl will er auch im Leser erwecken. Aber mit dem Takte des grofsen Schriftstellers spricht er seine Anschauung nicht aus, sondern überläfst es dem mitempfindenden Leser, sie herauszuhören (vgl. oben S. 144). Auch sonst drängt er seine Persönlichkeit nicht hervor. Josephs Charakter schildert er nie, obgleich er ihn offenbar als Ideal hinstellt; wir müssen ihn vielmehr zusammensetzen aus dem, was er tut und was mit ihm getan wird. Z. B. wird für Israels Liebe zu ihm kein Grund angegeben. Durch einen Vergleich mit anderen Erzählungen tritt das noch mehr hervor. Jakob wird 25, 27 ein איש תם genannt. In der Jakobssage hat auch J ein Thema ausgesprochen 32, 11. Wir sehen auch, warum. Hier mufste so vieles übernommen werden, das nicht für einen Idealhelden pafste; daher mufste J dem Leser sagen, wie er alles aufgefafst wissen wollte. In der Josephgeschichte, wo er frei schafft, kann er die Darstellung so einrichten, dafs aus ihr seine Ansicht heraus leuchtet. Wollen wir ein Thema im Sinne des Jahwisten aufstellen, so müssen wir auch für die Josephgeschichte 32, 11 wählen. Es unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem des Elohisten 50, 20, dafs den Brüdern der Vorwurf erspart bleibt.

Gunkel spricht von einem tränenreichen, sentimentalen Zuge der Josephgeschichte. Dafs die Erzählung nicht so herb ist wie manche andere, liegt z. T. in den erzählten Tatsachen. Aufserdem ist sie bei J doch etwas weniger rührend als bei E. Aber auch bei diesem ist sie nicht sentimental. Wie oft wäre Gelegenheit gewesen, Josephs Schmerzen auszumalen; nur wenige Schriftsteller hätten sich das entgehen lassen. Von der Reue der Brüder über ihre Tat wird garnicht gesprochen, sie wird einfach vorausgesetzt. Sie geht eigentlich nur daraus hervor, dafs die Brüder auf Benjamin nicht wieder eifersüchtig sind, ihn vielmehr mit aller Liebe umgeben. Bei E kommt noch hinzu, dafs sie ihre Not für eine Strafe halten. Israel mufs erfahren haben, wie damals Joseph verloren ist; aber kein Wort des Tadels an seine Söhne! Die Freude des Wiedersehens tilgt alle begangene Schuld.

IV. Der Stil des Jahwisten.

Woher kommt es, dafs dieser hervorragende Schriftsteller für einen Kompilator gehalten werden konnte? Die Antwort auf diese Frage gibt uns der Stil des Jahwisten. Obwohl seine Anschauungen bedeutend von den allgemein herrschenden abweichen, polemisiert er doch nicht dagegen. Daher hat man seine Anschauungen für die seiner Zeit gehalten.

Die Poesie hat zwei Grundformen, je nachdem der Dichter nur Tatsachen erzählt oder persönlich hervortritt mit seinen Gedanken und Gefühlen: Epos und Lyrik. In den Zeiten religiöser Bewegungen ist aus der Lyrik die Prophetie hervorgegangen. Das Epos will zunächst nur erzählen, was überliefert ist, ohne Einflufs subjektiver Elemente. Ganz lassen sich diese natürlich nie ausschliefsen, da die alten Erzähler in gewissem Mafse die Anschauungen ihrer Zeit einfliefsen lassen; aber das ist ganz unbewufst.

Erst durch Einflufs der Lyrik verwandelt das Epos seinen Charakter. Der Dichter will nicht nur erzählen, sondern in der Erzählung seine persönlichen Anschauungen niederlegen. Dabei soll aber der Charakter des objektiven Kunstwerks gewahrt werden. Für den Dichter gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder er stellt Verhältnisse und Personen dar, wie sie sein sollten: so entsteht das idealistische objektive Kunstwerk; oder er stellt Verhältnisse und Personen dar, wie sie sind: so entsteht das

realistische objektive Kunstwerk. Es liegt in der Natur der Sache, dafs das idealistische objektive Kunstwerk eher auftritt als das realistische. Schon deshalb, weil die technischen Schwierigkeiten bei letzterem viel gröfser sind: in Verhältnissen und unter Menschen, die man nicht für ideal hält, seine Ideale auszudrücken, ohne dabei tendenziös zu werden, d. h. seine Persönlichkeit hervorzudrängen entweder durch redaktionelle Zusätze oder dadurch, dafs man einen Idealhelden einführt, der des Dichters Ansichten ausspricht. Die realistische Dichtung der Zeit des Jahwisten liegt bei den Propheten, denen es darauf ankam, den Gegensatz ihrer Anschauungen gegenüber den herrschenden möglichst scharf auszudrücken, sie ist also subjektiv.

Die Propheten greifen persönlich in die Wirren ihrer Zeit ein; J ist Zuschauer. Jene sind zur pessimistischen Betrachtung der Gegenwart geneigt, er ist Optimist. Daher dichtet er ein idealistisches objektives Kunstwerk. In der Geschichte der Volksahnen legt er seine Ideale nieder. Er stellt ganz positiv dar; sein hoher künstlerischer Takt bewahrt ihn davor, in den Fehler des Polemisierens zu verfallen. Er betont nicht, dafs die Patriarchen nicht opferten und keine Götterbilder hatten, sondern er hebt nur hervor, dafs sie zu Jahwe beteten. Dies völlige Ignorieren des Fremden macht es uns schwer, des Jahwisten Persönlichkeit zu erfassen.

In damaliger Zeit hat man das natürlich erkannt. In dem Jakob des Jahwisten werden viele nicht den Jakob, den sie kannten, wiedergefunden haben. Bei E dringen an allen möglichen Stellen die traditionellen Anschauungen und Zustände wieder ein. Man hat deshalb J für naiver, E für theologisch beeinflufst gehalten. Es liegt vielmehr daran, dafs J den E an künstlerischer Bedeutung weit überragt. Des Elohisten theologische Tendenzen treten uns unverhüllt entgegen, der Jahwist spricht seine Anschauungen nicht aus, sondern läfst sie durch die erzählten Tatsachen sprechen.

V. J^1 und J^2.

Hier ist keine neue Verteilung des jahwistischen Stoffs auf die verschiedenen Redaktionsstufen beabsichtigt. Vielmehr will ich nur einige Stellen kurz besprechen, die mit dem Vorigen in Zusammenhang stehen. Zunächst ist eine methodische Vor-

frage zu erledigen. Was bedeutet J^1 und J^2? Quelle von J oder (ältere oder jüngere) Schicht in J? Natürlich das letztere. J^1 kann nur heifsen „der erste Jahwist", nicht aber „die älteste Quelle des J". So hat man das Zeichen J^1 wohl auch immer verwandt; aber die Abhandlung von Kraetzschmar, ZATW 1891, S. 81—91 zeigt, wie nahe es liegt, die ältesten Quellen mit J^1 zu bezeichnen. Kraetzschmar hat Gen. 18. 19 eine älteste Schicht festgestellt mit altertümlichem Gottesbegriff, die er J^1 nennt. Diese Geschichte ist einmal erweitert und einmal umgearbeitet. Aus dieser Erweiterung und Umarbeitung ist von RJ der jetzige Text hergestellt worden. Kraetzschmar ist also der Ansicht, dafs es einmal ein jahwistisches Werk gegeben hat, in dem nur die älteste Schicht der Sodomserzählung enthalten war. Er geht eben auch aus von der Voraussetzung, dafs J^1 nur Kompilator ist. Da er der älteste ist, mufs man die altertümlichsten Vorstellungen bei ihm suchen. Es ist aber in Wirklichkeit ganz anders: bei dem jüngeren E fanden wir viel mehr Altertümliches. Wer sich aus J eine Vorstellung über die religiösen Anschauungen und Gebräuche des Volkes machen wollte, würde nicht weit kommen. Kraetzschmars J^1 wird vielmehr die Quelle sein, die J vorgelegen hat.

Der Jahwist, dem diese Abhandlung gilt, ist J^1. Absichtlich habe ich noch nicht von J^1 und J^2 gesprochen; denn erstens ist diese Unterscheidung nicht allzu wichtig, J^2, der unter Einflufs des J^1 steht, schliefst sich ihm auch vielfach an. Zweitens kann ich viele der bisher gewonnenen Resultate betreffs der Scheidung in J^1 und J^2 annehmen. Und drittens sind erst nach den bisherigen Ergebnissen neue Momente gefunden worden.

J^1 ist ein wohldurchdachtes und -komponiertes Werk, in dem in bewunderungswürdiger Weise widersprechende Stoffe zu einer Einheit kombiniert sind. Lücken und Stücke, die in den Bau nicht hineinpassen, dürfen wir bei J^1 nicht vermuten. Daher fallen Gen. 34 (Sichem und Dina) und 38 (Juda und Tamar) aus J^1 heraus. Dazu kommt noch ein anderes. J^1 kennt keine Bewohner Kanaans vor Abraham, Isaak und Jakob. Nirgends treffen die Patriarchen mit Kanaanitern zusammen. 12, 1. 7. 15, 7 wird Abraham, 28, 13 Jakob nur das Land verliehen, niemals die Bewohner des Landes. 12, 6 b (damals waren die Kanaaniter im Lande), das dem widerspricht, ist auch nach Gunkel Glosse. 24, 3 verpflichtet Abraham seinen Knecht, für Isaak keine Frau

von den Kanaanitern zu nehmen. Auch diese Stelle kann nicht zu J^1 gehören. Gunkel rechnet umgekehrt v. 3 zu J^1. Dem widerspricht aber seine sonstige Quellenscheidung dieses Kapitels. Nach J^1 ist Abraham sicher, dafs der Knecht ein Weib finden wird. Nach J^2 sagt er: wenn das Mädchen dir nicht folgt, bist du meines Eides quitt. Woher soll dann Isaak ein Weib bekommen? Doch aus den kanaanitischen Mädchen. Nach 24, 7 hat aufserdem Jahwe Abraham nur das Land verheifsen.

Damals hat es auf der Erde nur משפחות gegeben (12, 3). Die Sage erzählt nun aber von Abraham in Ägypten, Abraham (Isaak) bei den Philistern, Joseph in Ägypten. Das ist ein gewisser Widerspruch, der aus den Quellen zu verstehen ist. Die Jakobsagen z. B. setzen eigentlich ein bevölkertes Palästina voraus. Ebenso gehört zum sinaitischen Sagenkreise die Eroberung des Landes.

J hat den Widerspruch vielleicht garnicht bemerkt. Ebenso wie Ägypten in der Josephgeschichte bewohnt ist, stellt er sich wahrscheinlich die Euphratländer bewohnt vor. Das sind die alten Kulturzenten, von denen die anderen Völker ausgegangen sind. Dagegen hält er daran fest, dafs Palästina vor der Väterzeit unbewohnt war. Gen. 37, 15, wo Joseph einen Mann bei Sichem trifft, gehört anerkanntermafsen zu E. Erst als das Volk Israel in Palästina einzieht, sind Bewohner da. Es ist ja auch unterdessen eine lange Zeit verflossen.

J^1 verwirft den Gegensatz zwischen Israeliten und Kanaanitern oder sucht ihn wenigstens möglichst abzuschwächen. Tatsächlich ist er wohl auch nicht sehr grofs gewesen. Sichem ist nach Gen. 34 kanaanitisch: Jdc. 9 aber bemerken wir garnichts davon, nach v. 22 f. müssen wir vielmehr Sichem zu Israel rechnen (als Abimelech drei Jahr über Israel geherrscht hatte, liefs Gott einen Geist der Zwietracht zwischen Abimelech und den Herrn von Sichem aufkommen). Hos. 12, 8 bezeichnet כנעני den Kaufmann, es ist wohl an die Phönizier gedacht. Der nationale Gegensatz gegen die Urbewohner ist erst ein Produkt späterer Literatur, besonders der deuteronomistischen. Wahrscheinlich ist dieser nationale Gegensatz hervorgerufen oder verstärkt worden durch den religiösen Gegensatz zwischen den strengen, reformerischen Jahwegläubigen und den Anhängern des Alten.

Gen. 34 und 38[1]) können also nicht zu J[1] gehören. Aus demselben Grunde nicht Gen. 19. Denn danach war Palästina zu Abrahams Zeiten bewohnt. Vielleicht hat deshalb auch Lot keinen Platz in J[1]; denn seine Verbindung mit der Katastrophe Sodoms scheint enger zu sein als die mit Abraham.

Besonders wichtig ist nun noch die Frage nach der Heimat von J[1]. Die herrschende Ansicht scheint zu sein, dafs er Judäer war. Aus dem von mir Ausgeführten scheint mir mit Gewifsheit hervorzugehen, dafs er Israelit gewesen ist. Seine Genealogie, seine Gestaltung der Vätersage, die Josephgeschichte zeigen, dafs ihm im Mittelpunkt des Interesses Israel steht. Die Bedeutung Judas in der Josephgeschichte darf hiergegen nicht angeführt werden. Der Held der Josephgeschichte ist der Repräsentant des Nordreichs. Er ist der Sohn Israels, der als der Stammvater von Israel und Juda aufgefafst wird. Damit unzweifelhafte Deutlichkeit darüber herrscht, dafs er auch Juda zu einem Sohne Israels machte, mufste Juda hervortreten. Die Josephgeschichte steht im Dienst der Einheitsidee. Der Jahwist dient hier der Politik Ahabs, der eine enge Vereinigung Israels und Judas unter der Oberhoheit Israels anstrebt, vgl. I Reg. 22, 1—4. Deut. 33, 7. —

Durch briefliche Auseinandersetzungen mit Ed. Meyer, der J für einen Judäer hält, sind mir noch andere Gesichtspunkte aufgefallen, die mir dafür zu sprechen scheinen, dafs J ein Israelit ist. Ed. Meyer ist der Ansicht, dafs auch in der J vorliegenden Tradition die Väter schon Nomaden gewesen sind, die ich S. 130 f. für möglich erklärt, aber abgelehnt habe. Die Erzählungen des Jahwisten knüpfen fast alle an den Süden an und bringen die Ahnen der Israeliten, abgesehen von den Aramäern, ausschliefslich mit den halbnomadischen Südstämmen (Edom, Ismael, Midian, Moab, Ammon), in Berührung. Diesen Erzählungen nach sind die Patriarchen Viehzüchter, die in Zelten wohnen; die Bauern stehen ihnen ganz fern, und vom bäuerlichen Leben wollen sie nichts wissen, das ist degradierend. Die Beduinen dagegen sind ebensowohl ihre nächsten Verwandten wie ihre räuberischen Bedränger (Ismael, Amaleq, ebenso Qain). Daher sind auch Sem und Abel Viehzüchter. — Das alles gehört in denselben Zusammenhang wie Qadeš, Mose, Lewiten etc. Mit Israel im eigentlichen Sinne hat es garnichts zu tun.

[1]) Näheres über Gen. 34 u. 38 siehe in der nächsten Abhandlung.

Ich beginne mit dem Letzteren. Sehr wertvoll ist der Hinweis auf die Quellen des Jahwisten. Ihm haben Erzählungen vorgelegen, die so einheitlich in der Auffassung sind, dafs sie dieselbe Heimat haben müssen. Im Stile sind sie weit entfernt von dem Epos oder Heldenlied; sie schildern vielmehr in behaglicher Breite das Leben und Treiben der Schafnomaden: Idyllen. Friedfertige Leute sind es, von denen wir hören. Furchtsam und ihrer Schwäche sich bewufst, sind sie äufserst höflich gegen jeden Fremden. Die öde, menschenleere Steppe ist die Szenerie, in der das Erscheinen eines Fremden oder einer Karawane eine aufregende Seltenheit ist. Die Brunnen sind der wichtigste Besitz, und mit Vorliebe verweilen die Erzähler an ihnen und schildern Szenen mit scharfer Erfassung des Malerischen. Auch die kleinsten Vorgänge sind dieser realistischen Dichtung nicht zu gering. Hirtenlisten geben das gern gehörte humoristische Element. Die Angst vor den Beduinen, vermischt mit dem Gefühl überlegenen Bedauerns, schafft Geschichten wie von Qain und Abel oder von Ismaels Vertreibung.

Das ist eine ganz andere Welt, als wie sie den israelitischen Bauer oder Städter umgab. Es ist daher ausgeschlossen, dafs diese Literatur in Israel geschaffen worden ist. Sie gehört den im Süden wohnenden Halbnomaden an, die Jahwe verehrten und aus deren Sagentradition die Mosesagen von J aufgenommen worden sind. Diese Stämme legten Wert darauf, sich nicht mit fremden Stämmen zu vermischen. Daher holt Jakob bei E Gen. 29, 1 sein Weib von den בני קדם[1]), den im Osten wohnenden Angehörigen dieses Stammverbands (etwa Midianiter). Dieser Stammverband ist wohl umfassender als die „Sinaikoalition“ (S. 134), da Midianiter und Edomiter, wie es scheint, dazu gehören. Ein Fragment der Stammsagen haben wir wohl noch Gen. 4, 19—22. Lamechs Söhne sind Jabal, Jubal und Tubal (-qain); sie sind die Stammväter der wichtigsten Berufstände in der Steppe. Die Sänger bilden einen besonderen Stand, waren also

[1]) Bei E geht Jakob nicht nach Naharaim, sondern zu den viel näher wohnenden östlichen Halbnomaden. Die ganze Situation pafst nicht für eine Stadt (Charrân), sondern spielt in einer Hirtensteppe. J macht aus den בני קדם Aramäer (vom israelitischen Standpunkt auch ganz richtig), um die Herkunft der Väter aus der Urheimat Babylonien ableiten zu können. Vielleicht schliefst er sich hierin der israelitischen Tradition an [vgl. unten den Abschnitt über die Aramäer. E. M.]

besonders wichtig, standen wohl im Verhältnis von גרים zu den Viehzüchtern. Wie hoch die Dichtkunst entwickelt war, zeigen die Idyllen, die J benutzt hat. Diese Idyllen haben gar keine traditionellen Elemente, sie schildern vielmehr das wirkliche Leben, durch eine milde, poetische Auffassung verklärt. Solche Idyllen haften nicht an besonderen Namen, sie können von jedem erzählt werden[1]).

Es liegt auf der Hand, wie grofses Gefallen J an dieser Literatur finden mufste. Sie entsprach völlig seinen Neigungen und hat ihn gewifs nachhaltig beeinflufst. Mit Freuden übernahm er solche Idyllen, um ein echt nomadisches Milieu für die Vätersagen zu gewinnen. S. 140 habe ich gesagt, dafs J die Vätersagen „gewissermafsen in den Anschauungskreis der Mosesagen rückt"; das kann ich jetzt damit ergänzen, dafs er die Vätersagen in das Milieu der nomadischen Idyllen rückt.

Für die von mir vertretene Auffassung würde es sehr günstig sein, wenn sich Stellen fänden, in denen das Milieu nicht völlig gewahrt bleibt, was ja sehr begreiflich wäre, wenn J ein Israelit ist, der sich selbst erst künstlich in dieses Milieu hineinversetzen mufs, auch wenn er es aus eigener Anschauung kennt.

Am besten lernen wir die Zustände bei den Halbnomaden des Südens I Sam. 25 (David und Nabal) kennen. Der Hauptbesitz des reichen Nabal besteht in Schafen und Ziegen (צאן) v. 2. Der Weideplatz ist nicht bei seiner Wohnung, aber auch nicht eben weit entfernt. Etwas Ackerbau treibt er gewifs auch (vgl. v. 18). Es ist ja ganz natürlich, dafs fruchtbare Täler wie das von Qadeš zum Ackerbau benutzt werden. Zum Transport und zum Reiten dienen Esel v. 18. 20. Also nicht einmal Kameele besitzt dieser Mann, obgleich er גדול באד (v. 2) ist. Die Väter besitzen Kameele, offenbar weil dem Jahwisten in dem Besitz von Kameelen ihr nomadischer Charakter am deutlichsten hervortritt. Seine Vorbilder haben aber wahrscheinlich Schafnomaden und Kameelnomaden unterschieden. Jedenfalls haben sie nichts von Rindviehbesitz erzählt. Rinder können die Schafnomaden nicht halten (auch Nabal hat keine Rinder), Rinder setzen Ackerbau voraus. J aber spricht auf-

[1]) Diese Idyllen handeln daher nicht von Abraham, Isaak, Jakob etc., sondern von ganz beliebigen Menschen. — Zum Vergleich erwähne ich die Schäferidyllen des XVII. und XVIII. Jahrh. Hier ist es auch ganz einerlei, welchen von den vielen süfsen Namen der Hirt und die Hirtin tragen.

fälligerweise oft vom Rinderbesitz der Väter: בקר kommt z. B. vor Gen. 12, 16. 13, 5. 18, 7. 8. 24, 35. 32, 8. 33, 13, שור 32, 6, עגלה 15, 9[1]). Sehr bemerkenswert ist, dafs in c. 29—31 (Jakobs Aufenthalt bei Laban) nur von Schafen gesprochen wird. Während also hier Jakob sich nur Schafe erwerben kann, ist er c. 32, 33 im Besitz von Rinderherden. C. 29—31 hat J abgesehen vom Stammesgeschichtlichen den nomadischen Erzählungen entnommen (Hirtenlisten), c. 32, 33 habe ich auch S. 112 für Neuschöpfung des Jahwisten erklärt. Einem Angehörigen der Südstämme wäre es wohl nicht eingefallen, seinem Helden Rinderbesitz zu geben. J hat ihn vermutlich eingefügt, weil dem israelitischen Bauern ein Besitz, der nur aus Kleinvieh bestand, gar zu kläglich vorgekommen wäre[2]).

Der Schauplatz der Genesiserzählungen des Jahwisten ist meist israelitischer Boden. Er weifs in Israel Bescheid, er weifs, dafs zwischen Betel und Ha-ʿai eine Höhe ist, von der aus man nach allen Richtungen sehen und selbst das Jordantal überschauen kann (13. 3. 10. 14). Wenn auch Israel in Hebron wohnt 37, 14[3]), so verlegt J den Schauplatz doch gleich nach Sichem (die Brüder weiden bei Sichem), und auch im Folgenden merkt man nicht, dafs der Schauplatz gewechselt wird.

In das Negeb hinein führen die Isaakgeschichten, weil Isaak von dieser Gegend nicht zu trennen war. Aber auch damit scheint der israelitische Boden nicht verlassen. Die Formel „Israel von Dan bis Beerševa‘“ zeigt, dafs man Beerševaʿ zu Israel rechnete, wenn es vielleicht auch nicht immer politisch dazu gehörte (I Reg. 19, 3 gehört es zu Juda). Nach Am. 5, 5. 8, 14 wird das

---

[1]) Diese Stellen sind aufgezählt, weil sie möglicherweise zu J[1] gehören. Ich selbst rechne 12, 16 (s. S. 123) nicht dazu. Gunkel rechnet zu J[1] (bei ihm J[a]) 13, 5. 18, 7. 8. 32, 8. 33, 13. Sievers rechnet zu J[a] 12, 16. 13, 5. 24, 35. 32, 8.

[2]) Wo in den oben genannten Stellen der Besitz aufgezählt wird, wird immer die Reihenfolge eingehalten צאן ובקר. Vgl. dagegen die alten Gesetze Exod. 21, 37. 22, 8. 34, 19.

[3]) Allerdings neige ich sehr zu der Annahme, die auch Gunkel und Sievers vertreten, dafs die Worte מעמק חברון Zusatz sind. Der Weg von Hebron nach Sichem ist doch gar zu weit. Dann hat Jakob auf israelitischem Gebiete gewohnt. Der Faden von J[1] nach Jakobs Zusammentreffen mit Esau ist schwer zu verfolgen. Die Entscheidung wird wohl davon abhängen, ob man das Rubenfragment 25, 21. 22, das in Migdal-ʿEder (bei Jerusalem [?]) spielt, J[1] zuspricht [vgl. dazu u. bei Ruben].

Heiligtum von Be'eršeba' von den Israeliten besucht. Die Sagen dieser Gegend haben naturgemäfs hauptsächlich das Verhältnis zu den Philistern zum Gegenstande gehabt; und wenn sie den historischen Verhältnissen entsprochen haben, haben sie von Kriegen oder Kämpfen erzählt. Das hat die Isaaksage auch zweifellos getan, wie daraus hervorgeht, dafs 26, 26 Abimelechs höchster Beamte und sein Heerführer mit Isaak verhandeln nicht wie mit einem friedlichen Nomaden, sondern wie mit einem ebenbürtigen Gegner (vgl. auch 26, 16). Ihre Namen sind genannt; das weist auch darauf hin, dafs die ursprüngliche Erzählung ausführlicher war. Die Isaaksage überarbeit J genau so wie die Jakobsage, fügt wohl auch deshalb 26, 1—14 (Isaak bei Abimelech in Gerar) ein[1]). Die Isaaksage scheint einen anderen Charakter als die Jakobsage gehabt zu haben, da von Brunnenerwerb erzählt wird (vielleicht Einflufs der Literatur der benachbarten Halbnomaden); so mag denn 26, 12 (Isaak sät und erntet im Lande der Philister) aus der traditionellen Isaaksage stammen.

Auf nicht israelitisches Gebiet führt also von den Vätersagen bei J nur die Abrahamssage, und auch nur zum Teil. Wichtige Teile verlegt er nach Israel, er läfst Abraham in Sichem, Betel, 'Ai verweilen, was nur bei einem Israeliten nicht auffallen kann, da ja Abraham von Hebron nicht zu trennen ist und von einem Judäer schwerlich mit israelitischen Orten in Verbindung gebracht werden würde.

Nun bleibt noch der Einwand: J bringt die Ahnen der Israeliten nur mit den Südstämmen (Edom, Ismael, Midian, Moab, Ammon) in Berührung. Dagegen bemerke ich: 1. Er macht Laban aber zu einem Aramäer, stellt sich also damit auf den israelitischen Standpunkt. 2. Mose ist bei ihm Schwiegersohn des Priesters von Midian, weil die Midianiter Jahweverehrer sind. 3. Aus demselben Grunde wird Edom in so nahe Beziehung zu Israel gebracht werden[2]) und wahrscheinlich auch Ismael. 4. Die Erzählung von der Geburt der Stammväter der Moabiter und

[1]) Mir scheint dieser Tatbestand ein nachträglicher Beweis für meine Annahme S. 123 zu sein, ursprünglich habe die Geschichte in Ägypten gespielt. David und seine Anhänger standen in einem Bunde mit den Philistern, eine feindliche Stimmung gegen die Ägypter tritt dagegen auch sonst bei diesen Südstämmen hervor. Gen. 12, 10—20 gehört zu ihrer Literatur, die alte Isaaksage aber zur israelitischen [? E. M.].

[2]) Vgl. Deut. 23, 8.

Ammoniter 19, 30—38 scheint mir sicher nicht zu J[1] zu gehören, auch dann nicht, wenn J[1] die Zerstörung von Sodom erzählt haben sollte[1]). J will also Israel in den Zusammenhang der jahwegläubigen Völker stellen und verfolgt mit seinen Genealogien denselben Zweck wie auch sonst immer, nachzuweisen, dafs Israel das Volk Jahwes ist.

VI. Rückblick.

Über die Entstehung der Jahwereligion wissen wir garnichts. Auch das ist uns ganz unbekannt, wie und wann sie zu den Israeliten gekommen ist. In der Zeit, wo uns die religiösen Zustände in Israel und Juda zum erstenmal greifbar entgegentreten (etwa zur Zeit Davids), zerfällt Israel in religiöser ebenso wie in geographischer Beziehung in viele kleine Teile. Die meisten Kulte sind Bauernkulte, in denen den Göttern des fruchtbaren Landes Verehrung dargebracht wird (Baʿalkulte). An verschiedenen heiligen Stätten (Brunnen, Bäumen u. s. w.) werden ēls verehrt. Daneben fand sich auch Jahwedienst. Vielleicht bestand er an mehreren Orten, mit Sicherheit wissen wir es von Gibeʿon[2]) und von Silo. Hier stand ein festes Haus, in dem sich die „Lade Jahwes“ befand, auf der Jahwe thronte. Jahwe ist Kriegsgott (Ṣebaot), die Lade begleitet das Heer in die Schlachten. Am Heiligtum waltete des Amtes ein Priestergeschlecht, in dem sich die Priesterwürde forterbte. Silo hatte eine grofse Bedeutung, einmal weil es in dem wichtigsten Teile des von den Israeliten bewohnten Landes lag, in Ephraim, anderseits weil die Lade die Kriege gegen die Philister begleitete, die die nationale Einigung der Israeliten unter einem benjaminitischen Herrscher herbeiführten.

Von gröfserer Bedeutung für die religiöse Entwickelung Israels sollte ein anderer Jahwekult werden, der seine Stätte hatte unter nicht israelitischen Stämmen des Südens, die später zum Stamme Juda zusammenwuchsen. Diese Stämme waren teils Kleinvieh züchtende Nomaden, teils befanden sie sich schon im Übergange zur Ansässigkeit. In früheren Zeiten hatten sie

[1]) Für einen genügenden Grund sehe ich an, dafs die Erzählung durch diese Episode unterbrochen wird. Auch die Namen und die Namengebung v. 37. 38 weichen von seiner Art ab.

[2]) S. Sam. II 21, 6. 9. Reg. I 3, 4.

noch weiter südlich gewohnt, in der Gegend von Qadeš. Ihren Gott Jahwe dachten sie auf dem Sinai thronend: wir nennen ihre Religion daher „Sinaikult“. Wir können wenigstens noch soviel erkennen, dafs ihre Religion kulturell bedingt ist. Sie ist durchaus die Religion von Nomaden. Das kultische Zentrum ist das heilige Zelt Jahwes. Altäre gab es mehrere; einer davon befand sich in dem heiligen Zelte. Das Zelt symbolisierte Jahwes Gegenwart. Hier wurden Orakel geholt, hier erteilte ein von Jahwe inspiriierter Mann Weisungen (תורות), welche die wichtigeren Fragen des bürgerlichen Lebens regelten.

Die Kulte von Silo und vom Sinai sind ganz verschieden. Dort ist Jahwe Kriegsgott und hier Stammesgott (d. h. er ordnet das politische und bürgerliche Leben des Stammes). Trotzdem sind beide Kulte wahrscheinlich Differenzierungen eines älteren. Jahwe ist ursprünglich Vulkan- und Gewittergott. Diese Eigenschaft ist am meisten bewahrt in dem Kriegsgott; aber auch die elementare Energie des Gottes vom Sinai spricht für dieselbe Herkunft, ebenso einige der Mosesagen (Jahwe im brennenden Dornbusch, Jahwes Repräsentation durch die Feuer- und Rauchsäule).

Diese Stämme, die den Jahwe vom Sinai verehrten, (oder ein Teil dieser Stämme) waren auch politisch vereint, sie bildeten eine Koalition (die Sinaikoalition). Zu ihrem Zusammenschlufs werden viel die gemeinsamen Schicksale beigetragen haben. Sie hatten sich zu wehren gegen die von Süden drängenden Amaleqiter und mufsten sich den von Westen drängenden Philistern unterwerfen. Die Amaleqiter hatten sie aus ihren Sitzen um Qadeš verdrängt und wohnten jetzt an ihrer Stelle: daher der tötliche Hafs gegen diese „Feinde Jahwes“. Als sie in diesen Kämpfen erstarkt waren, konnten sie daran denken, sich nach Norden auszudehnen. Ihren Abschlufs fand diese Bewegung in der Eroberung der Jebusiterstadt Jerusalem, der Herrschaft Davids über Israel und der Befreiung von der Philisterherrschaft.

David suchte die politische Einigung durch eine religiöse zu befestigen. Er brachte die Lade des Jahwe Ṣebaot nach Jerusalem und kombinierte ihren Kult mit dem sinaitischen des heiligen Zeltes. So schuf er ein bedeutendes königliches Heiligtum, das in sich den Anspruch trug Reichsheiligtum zu sein. Unter dem Einflufs des Kultes der Lade ersetzte Salomo das nomadische Zelt durch einen Tempel mit ausgebildetem Ritual.

Das israelitisch-judäische Reich bestand nicht lange. Die Loslösung des Norden äufserte sich auch in der religiösen Absage. Jerobeam erhob Betel und Dan zu Reichstempeln, wo Jahwe ganz als kanaanitischer Ba'al aufgefafst und verehrt wurde. Der Name „Israel" bezeichnet auch jetzt nur das Nordreich[1]). Die Auffassung, dafs Israel und Juda eine Einheit (Israel) sind, entsteht erst, als Israel eine Suprematie über Juda ausübt, d. h. unter den Omriden.

Die gegenseitige Beeinflussung auf geistigem Gebiete wurde durch die politische Trennung nicht aufgehoben. Wir können noch erkennen, dafs die Frage nach der Herkunft und der gegenseitigen Verwandtschaft in Juda und Israel lebhaft erörtert wurde. Besonders in Juda stand sie im Mittelpunkt, da man hier die Verwandtschaft mit Israel beweisen wollte. Daher haben sich aus der Fülle der Literatur gerade solche Erzählungen erhalten. In Juda konzentrieren sich die Erzählungen von der Entstehung immer mehr um eine Person (Mose). Der religiöse Heros steht im Zentrum, da in dem damaligen Juda die religiösen Fragen brennend waren; zugleich liegt darin der (z. T. sicher berechtigte) Anspruch, den Israeliten die Religion gegeben zu haben. Die Judäer und die übrigen mit dem Staate (später auch mit dem Stamme) Juda verschmolzenen Stämme fühlen sich als Eroberer, die von Süden her in das Land eingedrungen sind. Noch nach der Abfassung des jahwistischen Werkes entstehen Erzählungen, die die Eroberung des Landes darstellen: Beweis genug, wie jung dieser Sagenkreis ist und wie stark das Interesse daran war. Entstanden war nach diesen Sagen das Volk in dem Lande, von dem sie kulturell abhängig waren, in Ägypten. Von hier waren sie ausgezogen, durch die Wüste gewandert, und hatten in Qadeš ihren Gott und ihre Nationalität erhalten.

Im Norden sind die Erzählungen über die Herkunft des Volkes und über seine Einwanderung in Palästina viel zersplitterter. Als Volk fühlte man sich autochthon. Aus den Kulturländern des Ostens stammt nur der Ahn des Volkes, der hier (Betel) Jakob, dort (Beerseba) Isaak, dort (Hebron?) Abraham und an anderen Orten vielleicht noch anders hiefs. Für uns ist in seiner traditionellen Gestalt nur Jakob erkennbar. Ihn hatten

[1]) vgl. ZATW 21, S. 22 f.

die Israeliten von den früheren Herren des Landes, die ihn als Gott verehrten, als Heros übernommen. Er war ein Riese, der den amoritischen Riesen der Vorzeit, den Enakssöhnen[1]), das Land abgejagt und es im Kampfe gegen benachbarte Riesen, deren Haupt hier Laban, dort Esau war, behauptet hat. Vom Osten her, aus dem Stammlande aller Menschen, war er gekommen. Zur Zeit des Jahwisten waren diese Sagen aus der Heldenzeit schon veraltet. Aus Jakob war ein israelitischer Bauer geworden, von dem pfiffige Schwänke erzählt wurden. Die Frage nach der Abstammung erregte in Israel kein öffentliches Interesse, da die Zustände so gefestigt waren, dafs man die Einwanderung und die mit ihr verbundenen Kämpfe allmählich vergafs. Erst der Anspruch Judas, dem Volke Juda-Israel seine Nationalität und Religion gegeben zu haben, führte zu erneuter Untersuchung der Herkunft. In den Zeiten Ahabs erkannte man an, dafs beide eine Einheit bilden, aber eine Einheit, in der nicht Juda, sondern Israel der beherrschende Teil ist.

Als Israel sich von Juda losgelöst hatte, brach hier der Gegensatz gegen die Einflüsse von dorther kräftig hervor, er äufserte sich als Reaktion des Nomadentums. Zustände, die früher natürlich gewesen waren, wollte man unter ganz veränderten Verhältnissen gewaltsam festhalten. So entstanden die Sekten, die als Bedingung des Jahwedienstes nomadisches Leben aufstellten (Rekabiten). Hauptsächlich fordert den Gegensatz der Tempel von Jerusalem mit seinem prunkvollen Kult hervor. Wie jede Reaktion, so blieb auch diese nicht einfach beim Festhalten des Alten stehn, der Konflikt mit dem offiziellen Kult brachte sie zur Verwerfung des Kultes überhaupt. Diese extreme Ansicht werden nur die radikalsten Reformer gehabt haben; das unendlich bewegte religiöse Leben äufserte sich in den mannigfaltigsten Abstufungen und Schattierungen, die zwischen der offiziellen Kirche und der Reform möglich waren. Soziale

[1]) Jetzt kommen die Enakssöhne zwar im Zusammenhange der Mosesage vor Num. 13, 22 etc. Es ist aber wahrscheinlicher, dafs sie mit den Amoritern, die Jakob bekämpft hat, Gen. 48, 22, identisch sind. Nach Am. 2, 9 waren die Amoriter grofs wie Cedern und stark wie Eichen, also Riesen wie die Enakiter. Die Mosesage kennt im allgemeinen nur die Völker, mit denen Juda etc. zu kämpfen hatte. Möglich bleibt jedoch immer, dafs die Enakiter einer älteren Gestalt der Mosesage angehören.

Ideen mögen auch mitgewirkt haben. Vertreter des „nomadischen Ideals“ gab es besonders bei den Stämmen, die am südlichsten wohnten, daher selbst noch zum Teil nomadisch lebten. Unter diesen wieder am meisten bei den Qeniten und Lewiten, weil aus ihnen Mose hervorgegangen war, der bedeutendste Repräsentant früherer Zeiten. Sie machten eine starke Propaganda, in der die Lewiten Ersatz suchten für den Verlust eigenen Landbesitzes. Eine Stätte des Wirkens fand sich in Israel.

In Israel gab es ebenfalls eine starke religiöse Bewegung, die mit dem offiziellen Kultus in Konflikt war: den Prophetismus. In dem Namen seines ersten Vertreters, des ins Übermenschliche gesteigerten Elia, liegt das Programm: Gott ist Jahwe. Die Propheten suchten Unterstützung bei dem Königshause der Omriden. Diese waren ihnen geneigt, mufsten aber anderen Richtungen Konzessionen machen. Daher verbündeten sich die Propheten mit dem Usurpator Jehu. Jehu wurde bei der Ausrottung der Ba'alkulte tatkräftig unterstützt von Anhängern des nomadischen Ideals.

Jener geistig tief erregten Zeit gehört der israelitische Verfasser des jahwistischen Geschichtswerks an. Er ist kein Führer in diesen geistigen Kämpfen; zum Parteimann fehlt ihm schlechterdings alles. Er steht dem Verlauf der Dinge als Betrachter gegenüber, als Betrachter, dem es gelungen ist, das Bedeutende seiner Zeit in sich aufzunehmen und zu einer wundervoll harmonischen Weltanschauung zu verarbeiten, die seiner Zeit weit voraneilt. Er ist ein Freund des nomadischen Ideals, da es für ihn im Vergleich mit den Kulten seiner Heimat grofse religiöse Werte enthielt. Daher sind des Volkes Väter bei ihm Nomaden. Für seine Zeit wird er ein Zurückgehen in den Zustand der Vorzeit kaum empfohlen haben. Denn unbefangen führt er Joseph ins Ackerbauland Ägypten, läfst er Israels Söhne Getreide aus Ägypten holen. Dazu sind ihm diese Fragen nicht wichtig genug, um Jahwes Gnade von ihnen abhängig zu machen. Nur in der Verwerfung des Weines scheint er streng gewesen zu sein; das hängt vielleicht zusammen mit dem sozialen Zuge seiner Zeit, der bei den edleren Naturen sich mit ethischen Forderungen verband.

Völlig verwirft er den Kultus. Dabei ist er unbedingter Verehrer Jahwes. Jahwe steht über den menschlichen Satzungen, über den Nationen, er ist der Weltengott, der organisches Leben

auf der Erde erst geschaffen hat. Er ist von jeher der Gott Israels gewesen. Daher ignoriert J, dafs tatsächlich andere Götter von den Israeliten verehrt worden sind; vielmehr ist das ein Abfall (wie öfter so bereitet J auch hier das Deuteronomium vor). Mose ist bei ihm nicht wie in der Tradition Träger der Offenbarung der Orakelkunst oder gar Zauberer, auch nicht der Gesetzgeber, der das Volk als politische und religiöse Gemeinschaft konstituiert, sondern der Inspirierte, der Jahwes Willen verkündet. Der ideale Zustand liegt vor Mose, in der Patriarchenzeit. E stellt dann die traditionelle Anschauung wieder her.

Die Anschauungen des Jahwisten decken sich vielfach mit den rekabitisch-prophetischen Ideen. Aber durchaus mifsbilligt er die Art, wie sie oft durchgeführt sind, in blutigem Kampfe. Daher ignoriert er die Tatsache, dafs die Israeliten in Palästina Bewohner vorfanden: Palästina ist bei ihm vor Abrahams Zeiten unbewohnt. Jahwe ist ihm zu erhaben, als dafs er menschlicher Hilfe bedürfte, zu ethisch, als dafs er sich zu solcher Hilfe verstände. Diese Toleranz aus tiefer Religiosität heraus hebt ihn weit über seine Zeitgenossen. Ebenso in seiner Auffassung der Tätigkeit Jahwes. Jahwe greift nicht mit sichtbaren Mitteln ins menschliche Leben ein, wie er es z. B. in den Prophetensagen tut, sondern er steht hinter dem Geschehen und lenkt es als göttliche Vorsehung.

Der Jahwist legt seine Ideen nieder in dem Geschichtswerk, in dem er die Entstehung Israels erzählt. Seine Quellen sind die Herkunftssagen von Juda und Israel, die er (vielleicht als erster) als Einheit auffafst. Seinem Standpunkt entsprechen am meisten die Mosesagen. Aber er läfst die Sagen seiner Heimat nicht fallen, er kombiniert sie mit den Mosesagen. In geschicktester Weise weifs er die Gegensätze auszugleichen. Wo die traditionelle Gestaltung seiner Weltanschauung widersprach, konformierte er sie derselben. Die Urväter sind nicht mehr riesige, auf ihre Kraft pochende Helden, sondern friedliche Nomaden, die sich in ihrer Schwachheit ganz auf Jahwe verlassen[1]). Am reinsten treten seine Anschauungen hervor in der

[1]) Wir kennen nur einen geringen Teil der kanaanitisch-israelitischen Sagen und können uns aus dem Vorhandenen kein vollständiges Bild machen. Dafs viel mehr vorhanden gewesen ist, können wir den gelegentlichen Andeutungen entnehmen, die z. T. bekanntlich erst der nachexilischen Literatur

Josephnovelle, die er frei erfunden und meisterhaft komponiert hat.

Seine bedeutende Persönlichkeit, seine glänzende schriftstellerische Begabung haben es erreicht, dafs sein Bild von der Urväterzeit das traditionelle verdrängte. E steht völlig in seinem Banne. Er will ein Konkurrenzwerk schaffen; aber überall sieht man, wie abhängig er ist. Aus der Fülle der Sagen wählt er fast dieselben wie J; selbst in der Auffassung schliefst er sich J an und sucht nur hie und da seine abweichende Ansicht auszusprechen. Sein Werk ist nicht aus einem Gusse, da er Stücke aufnimmt, die seinem Empfinden widerstreben. Wenn E an einigen Stellen die traditionelle Sagengestalt durchscheinen läfst, so ist das ein Beweis seiner geringeren Kraft. Es ist ganz verfehlt, aus einigen antiquarischen Notizen bei ihm zu schliefsen, dafs er älter sei als J. J hat das Alte abgelehnt, da er sich bewufst war etwas Neues zu bringen. Die Religion, die er vertritt, hat in den ca. 100 Jahren bis E sich in mancher Beziehung der Tradition anbequemt.

Amos zeigt noch eine grofse Verwandtschaft mit J. Die Forderung des kultlosen Gottesdienstes wurde immer wieder erhoben; aber gerade hier mufste den älteren Anschauungen und Zuständen der Sieg werden. Die Lewiten, die sich an vielen Orten in den Besitz wichtiger Priestertümer gesetzt hatten, konnten sich dem Schwergewicht der Tradition nicht entziehen, wenn sie ihren Einflufs aufs Volk nicht einbüfsen wollten. So wurde der Opferkult auch im Dienste Jahwes wieder zu Ehren gebracht. Diese Variation ist literarisch durch E vertreten, der den Lewiten sehr nahe steht. So kam es, dafs zu den Priestern, die Hosea bekämpfte, auch die Lewiten gehören, die ursprünglich im Bunde mit den Propheten standen. Dieses Paktieren mit den hergebrachten Gewohnheiten erregte bei Hosea wieder eine Hinneigung zum nomadischen Ideal, das ja für die Propheten bei ihrem Kampfe gegen die bäuerlichen Kulte viel Verlockendes haben mufste.

Auch in Juda konnten die Ideen der religiösen Reformer

---

angehören. Die grofsen Schriftsteller der vorexilischen Zeit haben wenig Interesse an diesen Sagen, da sie in der Gegenwart lebten und die Sagen rationalistisch auffafsten. Die nachexilische Zeit dagegen blickte sehnsüchtigen Auges in die Vergangenheit und wandte daher auch den Sagen ein neues Interesse zu.

in ihrer Reinheit nicht durchdringen. Erst als das Priestertum sich einen Teil angeeignet hatte, kamen sie durch das Deuteronomium zur Geltung — um das Priestertum zu stärken.

Der nomadische Jahwismus besitzt eine grundlegende Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte. Er wurde nicht einfach übernommen, sondern von den geistig und religiös hervorragendsten Männern umgebildet. Die Jahwereligion der Sinaikoalition ist abhängig von der nomadischen Kultur, daher auch von der Natur, die zum Nomadenleben zwingt: der israelitische Prophetismus und die mit ihm verwandten Strömungen lösten bei der Übertragung auf ein Ackerbauland dieses Band zwischen Religion und Kultur (— Natur).

Bei der Übertragung aus Verhältnissen, in denen bei grofser politischer Verschiedenheit annähernd soziale Gleichheit herrschte, auf Zustände, die soziale Ungleichheit bedingen, trat die Religion ein für die sozial Unterdrückten.

Dort hält sie das Volk in den Banden des Hergebrachten: hier wird sie ein Moment des gröfsten geistigen Fortschritts.

Anhang: Davids Passahopfer.

Das Opferfest, zu dem I Sam. 20, 6. 29 David nach Betlehem gehen will, ist vermutlich ein Passahopfer gewesen[1]). Es findet statt am Neumond v. 5. 18. 24, also am Monatsanfang. Es ist ein jährliches Opfer (v. 6 זבח הימים), an dem die ganze mišpacha teilnimmt v. 6. 29; v. 29 nennt die Teilnehmer auch „Brüder."[2]) Wir dürfen dieses Fest mit dem Fest im Heiligtum des Jahwe Sebaot in Silo vergleichen I Sam. 1, 3. 4 f. 21. Dieses Fest unterscheidet sich prinzipiell von den drei israelitischen Festen. Für diese gilt die Bestimmung Exod. 23, 17. 34, 23: alles, was männlich ist, soll jährlich dreimal vor Jahwe erscheinen. Elqana dagegen kommt nur einmal jährlich (מימים ימימה) zum Heiligtum und zwar mit seiner ganzen Familie (בית), um mit ihr zusammen

[1]) Der Name Passah mag ja jünger sein; dann ist der Name eben derartigen Geschlechtsopfern beigelegt worden.

[2]) Auch an Sauls Hofe ist damals ein kultisches Fest: David wird vom Könige beim לחם erwartet v. 5. 26 f. Davids Abwesenheit erklärt sich Saul zuerst damit, dafs er vielleicht unrein sei v. 26.

das Opfermahl zu halten. In diesen beiden wichtigen Zügen stimmen die Feiern I Sam. 1 und 20 unter sich und mit dem Passah überein. Nur eine Differenz ist zu bemerken. David opfert mit der mišpacha, Elqana mit der Familie. Zweifellos ist das Opfer der mišpacha das Ursprüngliche. Im ansässigen Leben verliert die mišpacha an Wichtigkeit, und die Familie tritt an ihre Stelle. Wir konstatieren hier also den Einfluſs der israelitischen, bäuerlichen Verhältnisse im Jahwekult von Silo. Aber darin zeigte sich der nicht israelitische Charakter immer noch, daſs nicht nur die Männer[1]), sondern die ganze Familie am Fest teilnimmt. Das Deuteronomium schärft ausdrücklich ein, daſs an dem Wochenfest und Laubhüttenfest zum Tempel kommen sollen: du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Lewit, der Fremdling, die Waise und die Witwe, die unter dir wohnen. 16, 11. 14. Beim Passah fehlt diese ausführliche Bestimmung; gewiſs, weil sie hier nicht nötig war. Merkwürdig ist, daſs „dein Weib“ nicht mit genannt ist. Ist das etwa so zu erklären, daſs es an den israelitischen Festen für selbstverständlich galt, daſs die Frauen teilnahmen?

Einwirkung israelitischer Verhältnisse im Kult von Silo zeigt sich weiter darin, daſs das Opferfest am Heiligtum gefeiert wird, nicht am Heimatsort wie I Sam. 20. Hier bestehen also schon Einrichtungen, wie sie das Deuteronomium 16, 2. 5. 6. 7 vorschreibt. Die ganze israelitische Religionsgeschichte von der Zeit an, wo wir festen Boden unter die Füſse bekommen, bis zum Deuteronomium beruht eben auf dem Ineinanderflieſsen des bäuerlichen und des nomadischen Elementes in Kultus und Anschauungen. Aus I Sam. 2 dürfen wir schlieſsen, daſs Elqanas Opfer ein Tieropfer war.[2])

Das Jahresopfer in Šilo findet statt I Sam. 1, 20 לתקופת הימים, also um die Jahreswende. Ebenso wird es mit Davids Geschlechtsopfer sein. Nun findet das Passahopfer im Frühjahr statt, während nach Exod. 13, 16. 34, 22 der Jahresanfang im Herbst ist. Wir müssen daraus schlieſsen: im Bauernlande Israel fing das Jahr im Herbst an, aber bei den Halbnomaden des Südens im Frühling.

---

[1]) An dem Opfer Samuels beteiligen sich 30 Mann. I Sam. 9, 22.

[2]) Auch Hanna bringt, als sie Samuel entwöhnt hat, ein Rind als Opfer dar I Sam. 1, 24. 25. Man darf nicht ohne weiteres annehmen, daſs Hanna hier ihren Sohn „löst“, da es sich um einen ganz aufsergewöhnlichen Fall handelt.

Dies hat sich später, unter der Einwirkung des babylonischen Jahres, durchgesetzt. Da man aber das israelitische Neujahrsfest mit übernahm, kam es, dafs nun zweimal Neujahr gefeiert wurde. vgl. Lev. 23, 24. Num, 29, 1.

Leider wissen wir über das Geschlechtsopfer Davids garnichts Näheres. Auch hier können nur Vergleiche einiges Licht bringen. An Sauls Hofe ist gleichzeitig חג׳לחם I Sam. 20, 24. 27. Dies kann nun kein Passah sein, da es mindestens zwei Tage dauert v. 27. לחם finden wir auch an dem Jahweheiligtum in Nob I Sam. 21. David fordert von Achimelech, dem Priester von Nob, fünf לחם. Dieser hat kein לחם חל (ungeweihtes), sondern nur לחם קדש ist da. Es heifst auch לחם הפנים, da es vor dem Angesicht Jahwes daliegt. Hiervon gibt der Priester David. Welches ist die Bedeutung von לחם? Oft ist es = Brot. An anderen Stellen umfafst es auch Fleischnahrung. Und an einigen Stellen kann es nur Fleischnahrung bezeichnen, z. B. Gen. 31, 54. 43, 25 (vgl. 16). I Sam. 28, 20. 22; und dafür, dafs dies die älteste Bedeutung des Wortes ist, spricht doch wohl, dafs es im Arabischen ausschliefslich Fleisch bedeutet.

Da der Jahwekult der Südstämme nomadisch ist und der Jahwekult zu Silo deutlich aus nomadischem Kult erwachsen ist, so liegt die Vermutung nahe, dafs auch der Jahwekult von Nob nomadisch war oder wenigstens aus einem nomadischen sich entwickelt hat. Wir neigen daher zu der Ansicht, dafs das Jahwe vorgelegte לחם Fleisch ist. Dafür spricht noch, dafs der Edomiter Do'eg I Sam. 22, 10 Saul berichtet, Achimelech habe David צידה gegeben. צידה eigentlich Jagdbeute, Wildpret, kann zunächst doch nur animalische Nahrung bezeichnen.

Man übersetzt freilich צידה mit: Wegkost, Zehrung. Ebenso צוד Jos. 9, 5. 14. Diese Stellen sind besonders instruktiv. Die Gibe'oniten wollen den ganz in der Nähe weilenden Josua überlisten, indem sie vorgeben, von weither zu kommen. Zu diesem Zweck legen sie sich zerrissene Kleidung und Schuhe an und auch ihren Proviant richten sie danach ein: v. 5 וכל לחם צידם יבש היה נקדים (der Vers scheint überfüllt zu sein). v. 11 steht צדה, v. 14 צוד. v. 12 erzählen sie: dieser unser לחם war heifs, als wir uns mit ihm verproviantierten (Hitp. von צוד!), und nun, siehe, er ist trocken und er ist נקדים. Dies Wort kommt sonst nur noch I Reg. 14, 3 vor, eine Stelle, die nichts zur Erklärung beiträgt. נקדים hängt zusammen mit נָקַד, ist also wohl zu über-

setzen: Schafhirtenkost. Die wird nicht trockenes Brot sein, sondern gedörrtes Fleisch. Dieses Dörrfleisch stammt entweder wirklich von erjagtem Wild, oder aber der Ausdruck ist ein Rudiment eines älteren nomadischen Zustandes (Jagdnomaden). Dafs dieser Name sich gerade zur Bezeichnung der Reisekost erhalten hat, ist begreiflich; denn auf der Reise kehrt der Schafnomade in den primitiven Zustand zurück.

Diese Reisekost heifst zweimal לחם. Damit kehren wir zu dem לחם im Jahweheiligtum zu Nob zurück. Auch das wird Fleisch sein, das gleich wenn es geschlachtet ist (לחם חם vgl. Jos. 9, 12 s. o.) hingelegt wird und liegen bleibt, bis es gedörrt ist. Natürlich mufs eine Vorrichtung da sein, auf der es gedörrt oder geräuchert wird. So finden wir in Nob auch ein Feuer (wohl ein dauerndes); und da Jahwe ursprünglich ein Vulkangott ist, müssen wir auch annehmen, dafs ihm Feueropfer dargebracht werden.

Dieser Aufsatz enthält, so kurz er ist, eine ganze Anzahl von Hypothesen oder vielmehr Fragezeichen; denn jede der ausgesprochenen Vermutungen ist eigentlich nur eine Frage. Wir müssen die Frage aufwerfen, ob man an den Jahwekulten, die wir kennen, noch erkennen kann, dafs Jahwe ursprünglich ein nomadischer Gott war. Ist die oben gegebene bejahende Antwort richtig, so ergeben sich manche Konsequenzen. Es zeigt sich dann, wie berechtigt die Überlieferung ist, nach der die Israeliten in Palästina als Nomaden eingewandert sind. Fraglich ist allerdings, ob diese Überlieferung von allen Israeliten anerkannt wurde, ob sie nicht vielmehr eng mit dem Jahwekulte zusammenhängt, und zwar mit dem Jahwekult[1]), der die Vermischung mit den bäuerlichen Ba'alkulten abgelehnt hat. Wir begreifen so auch leichter, warum die prophetische Bewegung das nomadische Ideal aufnimmt und ihre Absichten dem Volke verständlich werden und Anklang finden konnten.

---

[1]) In Gib'on war nach Sam. II 21, 6. 9. Reg. I 3, 4 ein berühmtes Jahweheiligtum (bâma). Die Gib'oniten sind nach Jos. 9 nicht Israeliten, sondern Ureinwohner. Die Überlieferung von Gib'on weifs also von nomadischer Tradition nichts.

Die Novelle von Juda und Tamar und andere israelitische Novellen

von

Bernhard Luther.

Juda und Tamar. Die Qedeschen.

Die Geschichte von Juda und Tamar Gen. 38 führt uns wie wenige Erzählungen in das Leben der Stämme Palästinas ein. Daher gibt diese Geschichte uns auch Rätsel auf, die wir mit unseren Kenntnissen nicht alle lösen können. Von den Erklärern kommt ohne Zweifel Gunkel ihrem Sinn am nächsten, aber auch er vermag nicht alle Fragen zu beantworten.

Das Kapitel zerfällt in 4 Teile: 1. Judas Niederlassung, Heirat und Söhne, 2. Judas Söhne und Tamar, 3. Juda und Tamar, 4. Geburt von Pereṣ und Zerach.

Ganz deutlich hebt sich der dritte Teil von den übrigen ab, nach Zweck und Stil. Teil 1, 2 und 4 sind genealogisch, knapp erzählt, blofs bei der Geburt von Pereṣ und Zerach ausführlicher, weil deren Namen erklärt werden sollen, also ganz in der Weise, wie J die Geburt der Söhne Jakobs erzählt. Teil 3 ist eine mit behaglichem Detail ausgestattete Novelle.

Unsere wichtigste Aufgabe ist, diese Novelle aus ihrem jetzigen Zusammenhang zu lösen und für sich zu verstehen. Tamar verschafft sich mit List den geschlechtlichen Umgang mit Juda. Gunkel erklärt: „Das energische Weib tut das Äufserste, was eine ehrbare Frau tun kann; sie stellt sich einer verachteten Dirne gleich“. Hier ist gleich zu bemerken, dafs Tamar zwar nach v. 15 sich als Hure זונה verkleidet hat, aber v. 21 Qedeše genannt wird. Für die Propheten und das Deuteronomium sind allerdings Hure und Qedeše identisch; wir müfsten aber doch einen Unterschied annehmen, auch wenn dies von Hosea 4, 13. 14 nicht ausdrücklich bezeugt würde: „Auf den Gipfeln der Berge opfern sie, und auf den Höhen räuchern sie. Infolgedessen huren eure Töchter und eure Bräute vergehen sich תִּזְנֶינָה כַלֹּתֵיכֶם וְתִנְאַפְנָה (נאף ist nicht nur „ehebrechen“, sondern Synonym von זנה: כַּלָּה gibt wohl „Braut“ am besten wieder). Nicht will ich heimsuchen an euren Töchtern, dafs sie huren, noch an euren Bräuten, dafs sie sich vergehen.

Denn sie (die Priester) gehen mit den Huren bei seite, mit den Qedešen קדשות opfern sie."[1]) Die Qedešen sind also hier mit den בְּלוֹת identisch, da von beiden das נאף ausgesagt, wird. Das Qedešenwesen ist hier noch eng mit dem Kultus verbunden. Das geht auch aus Am. 2,7 hervor: „Und ein Mann und sein Vater gehen zum Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen". Dies sind die Nachrichten aus Israel.

In Juda gab es קדשים, also männliche Qedešen I Reg. 14, 24; 15, 12; 22, 47. Ja selbst in Jerusalem gab es solche, denen im oder am Jahwetempel besondere Räume zugewiesen waren II Rg. 23, 7. Von weiblichen Qedešen in Juda erfahren wir sonst nur Deut. 23, 18. 19. Hat es in Juda keine weiblichen Qedešen gegeben oder sind sie in den Stellen der Königsbücher mit eingeschlossen oder erwähnt sie das Deuteronomium nur, weil sie in Israel (im engeren Sinne) existiert haben? Das sind Fragen, die wir auf Grund unseres Materials wohl aufwerfen, aber nicht beantworten können.

Das Deuteronomium will mit der Institution des Qedešenwesens aufräumen, 23, 18. 19: „Nicht soll sein eine Geweihte von den Töchtern Israels, und nicht soll sein ein Geweihter von den Söhnen Israels. Du sollst nicht Hurengabe (אֶתְנַן זוֹנָה) noch Hundelohn in den Tempel Jahwes, deines Gottes, bringen". אֶתְנַן ist term. techn. Hos. 9, 1: „Freue dich nicht, Israel, juble nicht (אֶל statt אֵל Marti nach LXX) wie die Heiden; denn du hast gehurt weg von deinem Gotte, du hast geliebt אתנן um Hurenlohn auf allen Getreidetennen". Mi. 1, 7: „Und alle seine (Samariens) Schnitzbilder sollen zerschlagen werden, und alle seine Weihgeschenke (אתנן) sollen mit Feuer verbrannt werden; .... denn von Hurengabe (אתנן זונה) hat es sie zusammengebracht, und zu Hurengabe sollen sie wieder werden". Hos. 2, 14: „Und ich will verwüsten ihren Weinstock und ihren Feigenbaum, von dem sie sprach: אתנן (statt אתנה zu lesen) sind sie mir, den mir meine Buhlen gegeben haben".

Aus diesen Stellen erhalten wir folgendes Bild. Mit den Festen, die an den Heiligtümern (Höhen) begangen werden,

[1]) Marti verweist in seinem Kommentar auf Exod. 32, 6 in der Geschichte vom goldenen Kalb: erst opfern, dann schmausen sie und dann וירקמו לצחק „standen sie auf um Kurzweil zu treiben". Das ist unzweifelhaft geschlechtlich zu verstehen, wie Gen. 26, 8. Dazu gehören natürlich orgiastische Tänze mit Gesang und wüstem Lärm Exod. 32, 17—19.

z. B. dem Erntefest, ist Prostitution im Dienste der Gottheit verbunden. Die Geschenke, die die Qedešen erhalten, gehören (wenigstens zum Teil) der Gottheit. Die wichtigste Frage ist nun die: gab es berufsmäfsige weibliche Qedešen, oder haben wir es uns ähnlich vorzustellen, wie Herodot I 199 aus Babylonien und Cypern erzählt? Jedes Weib mufs sich hier einmal in ihrem Leben am Tempel der Mylitta (Aphrodite) zu Ehren dieser Göttin prostituieren. Die reichen Mädchen fahren in festlichem Zuge, mit zahlreicher Dienerschaft, zum Tempel. Das Geld, das die Weiber von den Männern erhalten, ist geweihtes Geld; und sie selbst sind nach der heiligen Prostitution der Göttin geweiht. Ein volles Verständnis für diese Sitte hat Herodot nicht gehabt. Ist es einerlei, wann diese Prostitution stattfindet, oder ist sie an einen bestimmten Zeitpunkt gebunden? Einen tieferen Sinn hat die Sitte doch nur dann, wenn durch diesen Akt das Mädchen seine Jungfrauschaft der Göttin als Opfer darbringt. Die Institution steht vielleicht in gewisser Beziehung zur Beschneidung, die ja ursprünglich erst an den Jünglingen vorgenommen wurde.[1])

Nach den angeführten Stellen scheint es ausgeschlossen, dafs es in Israel berufsmäfsige Qedešen gegeben hat. Wahrscheinlich prostituierten sich vielmehr auch hier die Mädchen nur einmal, um dadurch der Gottheit geweiht zu sein. Die Sitte scheint ziemlich weit verbreitet gewesen zu sein (in Israel und Juda). Ob die Einrichtung ein Rudiment aus früherer Zeit ist oder von aufsen importiert (II Reg. 23, 7 b wird sie zur Ašera in Beziehung gesetzt), wissen wir nicht.

In gewissen Volkskreisen hat man keinen Anstofs daran genommen, dafs ein Mädchen Qedeše wurde, im Gegenteil es für ihre religiöse Pflicht gehalten. Danach ist auch Tamars Schritt anders zu beurteilen als Gunkel tut. Die Qedeše hat eine Tracht, die sie von der Hure unterscheidet. Sie verhüllt sich mit einem Schleier, den sie nachher wieder ablegt. Dasselbe tun die Mädchen vor ihrer Vermählung (Rebekka, Lea). Die Worte v. 15 „denn sie hatte ihr Antlitz bedeckt“ sollen, falls sie nicht Glosse sind, nur begründen, warum Juda sie nicht erkennt; für eine Hure hält er sie, weil sie am Wege sitzt. Die Qedešen sind gekleidet

[1]) Hängt die Beschneidung mit dem männlichen Qedešenwesen zusammen? Oder haben wir anzunehmen, dafs es Knaben gab, die berufsmäfsig Qedešen waren? Wir sind hierüber noch viel weniger orientiert als über die weiblichen Qedešen.

wie Bräute. Das stimmt zu dem, was wir vorhin vermuteten, dafs nur Mädchen Qedešen sein können, was wohl auch aus Hos. 4, 13. 14 hervorgeht. Tamar ist aber Frau, und sie verstöfst damit gegen die kultischen Gebräuche. Das führt auf die auch aus anderen Gründen naheliegende Frage: ist Tamar vielleicht ursprünglich mit Juda enger verbunden gewesen? war sie die Braut Judas? Auch noch in der jetzigen Gestalt der Erzählung sind die Hinweise darauf, dafs Tamar Witwe und Judas Schwiegertochter war, leicht zu entfernen. v. 2 fällt es auf, dafs der Name von Judas Weib nicht genannt wird; — hiefs sie etwa Tamar? Pereṣ und Zerach müfsten eigentlich die Söhne von 'Er sein; tatsächlich gelten sie aber überall als Judas Söhne.

Nun bleibt freilich noch ein Bedenken, das ich nicht ganz zu beseitigen vermag. Juda hält Tamar v. 15 für eine Hure (זונה); also müssen für ihn זונה und קדשה identisch sein. Danach könnte man annehmen, dafs die Institution der Qedešen ihren religiösen Sinn verloren habe, und dafs קדשה einfach Homonym von זונה geworden sei — wenn nur nicht die angeführten Stellen zu sehr dagegen sprächen! Oder aber — hierin liegt eine besondere Feinheit des Erzählers: Juda hält Tamar für eine Hure, Chira aber für eine Qedeše, d. h. Juda (Israel) kennt das Qedešenwesen nicht, sondern nur die alten Einwohner des Landes.

Die handelnden Personen der Novelle sind Juda, Tamar, Chira. Chira spielt jetzt eine sehr untergeordnete Rolle, ist aber gewifs einst in der zu Grunde liegenden Erzählung weit mehr hervorgetreten. Man kann fragen, ob Juda ursprünglich hineingehört, oder ob erst der Verfasser von Gen. 38, als er die Novelle aufnahm, Juda eingesetzt hat. Für letzteres spricht, dafs uns über die Herkunft (Volk oder Stamm) von Tamar und Chira nichts gesagt wird. In einer von Juda handelnden Erzählung müfste das auffallen; wo der Verfasser die Entstehung des Stammes Juda erzählen will, ist, als er vom Weibe Judas spricht v. 2. 12, ihr Geschlecht und ihr Volk weit wichtiger als ihr Name, den er gar nicht nennt. Um seiner Erzählung Lebensfrische zu geben, hat er die Erzählung von der Qedeše Tamar benutzt. Damit ist er einer in der damaligen Literatur herrschenden Gewohnheit gefolgt; denn die historischen Erzählungen sind meist mit novellistischer Technik und mit novellistischen Motiven erzählt. Um dieses darzulegen, ist eine längere Abschweifung nötig.

Das Eindringen der Novelle in die Davidliteratur. Geschichtliche Erzählungen und Anekdoten.

1. An der Davidliteratur können wir deutlicher als sonst das Eindringen der Novelle beobachten. Wie die Novelle stofflich dem Mythus entstammt, so entwickelt sie sich formell aus Heldenliedern. Auch über David scheint es Heldenlieder gegeben zu haben, wie denn auch in den Erzählungen über ihn nicht nur Lieder, die ihm in den Mund gelegt werden (Sam. II 1, 17 ff. 3, 33 f.; 23, 1 ff.), sondern auch andere poetische Sprüche (I Sam. 18, 7 = 21, 12. 29, 5. II 20, 1) angeführt werden.

2. Jedenfalls aus einer Zeit, wo die Heldenlieder noch allgemein bekannt waren, stammen die kurzen Notizen II Sam. 3, 2—5; 5, 13—15; 8; 20, 23—26; 21, 15—22; 23, 8—39. Wir können in ihnen drei Gruppen unterscheiden:

a) Aufzählungen α) von Davids Söhnen 3, 2—5; 5, 13—15. β) von Davids Beamten 8, 16—18. 20, 23—26. γ) von Davids Helden 23, 24—39.

b) Heldenstücke von Davids Getreuen 21, 15—22; 23, 8—12. 13—17. 18—23. Diese vier Stücke haben deutlich verschiedenen Ursprung. Mit Ausnahme von 23, 18—23 sind alle diese Taten gegen die Philister verrichtet; der Philisterkrieg war offenbar der populärste. 21, 15—22 enthält nur Kämpfe mit Riesen[1]): Einwirkung der Sage auf die Erzählung. 23, 8—12 erzählt ganz knapp Stücke nicht sagenhafter Natur von Davids drei Helden und ist (ebenso wie 23, 18—23) nicht viel mehr als eine Aufzählung. 23, 13—17 ist eine kleine zusammenhängende Erzählung, die aus zwei Motiven kombiniert ist, nämlich 1. Einbruch in das Lager der Feinde, was Jdc. 7, 9 f. I Sam. 14, 6 f. 26, 6 f. wiederkehrt, also sehr beliebt war, 2. David verschmäht das Wasser, ein Motiv, das bekanntlich bei Alexander d. Gr. wiederkehrt. Diese beiden Motive sind nur neben einander gestellt und nicht innerlich verbunden. Es wird kein Problem gestellt oder Knoten geschürzt;

[1]) Sie werden ילדי הרפה genannt. Die Philisterschlachten 5, 17—25 finden im Tal רפאים statt. Irgend ein Zusammenhang mufs wohl angenommen werden. Die Riesen sind ebenso wie Goliat I Sam. 17, 4 aus Gat. Aus Gat stammt auch 'Obed Edom II Sam. 6, 10, der, wenn die Vermutung S. 184 A. 1 richtig ist, in der Ebene רפאים gewohnt hat. Ein ganzes Knäuel von z. T. einander widersprechenden Traditionen, das wir nicht entwirren können; zum Beweis, wie geringe Reste aus einer reichen Traditionsmasse uns erhalten sind.

es fehlt noch ganz die für die Novelle charakteristische Spannung und Lösung.

Gerade diese Heldenstücke werden wohl auch den Inhalt von Heldenliedern gebildet haben. Die uns vorliegenden kurzen Aufzeichnungen mögen etwa als Gedächtnishilfen für einen Sänger gedient haben.

c) Eine mit einigem Detail versehene Aufzählung von Davids Kriegen und Eroberungen II 8, 1—6. 13. 14.[1]) Es wird berichtet von Kriegen Davids gegen die Philister, Moabiter, Soba, Aramäer von Damaskus, Edomiter. Zunächst mufs auffallen, dafs die Ammoniter fehlen, obgleich in C. 10—12 der Ammoniterkrieg verhältnismäfsig ausführlich erzählt wird. Aber offenbar wird der Ammoniterkrieg hier nicht mitgezählt, weil der Verfasser ihn garnicht für einen Krieg, sondern nur für einen Aufstand hält. Saul hat die Ammoniter unterworfen I Sam. 11, also sind sie Untertanen Davids, und von Davids Kriegen gegen seine Untertanen spricht unsere Aufzählung nicht. Es ist zu bemerken, wie genau die politischen Erfolge der Kriege angegeben werden, wofür die spätere, novellistische Geschichtsschreibung oft gar keinen Sinn hat: Edom wird ganz untertan v. 14 עבדים, Moab wird ebenfalls עבדים, zahlt aber Tribut v. 2, also wohl ein etwas freieres Abhängigkeitsverhältnis. Aram wird tributpflichtig, und David setzt Vögte ein v. 6, die Philister werden nur gedemütigt v. 1.

So lassen uns diese wenigen (etwa 60) Verse einen Blick in eine reichhaltige, vielseitige erzählende Literatur tun, die sich an berühmte Könige und Helden anschliefst. Sie ist teils anekdotisch, teils historisch. Die anekdotischen Erzählungen sind z. T. noch ganz sagenhaft, z. T. haben sie sich von der Sage emanzipiert und schildern Vorgänge, die zwar aufsergewöhnlich sind, aber doch im Bereich des Möglichen (natürlich vom Standpunkt des Verfassers aus) liegen. Die historische Literatur ist

[1]) וי(ו)שע יהוה את דוד בכל אשר הלך steht am Ende von v. 6 und v. 14. Das weist darauf hin, dafs hinter v. 6 etwas eingeschoben ist, nämlich v. 7—12 (11. 12 sind schon an sich verdächtig, aber auch 7—10 passen nicht zu 1—6. 13. 14). Ich sehe keinen Grund, dieser Aufzählung ein hohes Alter abzusprechen; dafür spricht schon, dafs sie durchaus originales Detail hat. Weitere Gründe s. o. Diese Aufzählung enthält nicht alles, was der Verfasser weifs. Sie ist nur ein Auszug — aber nicht aus der schriftlichen, sondern der mündlichen Überlieferung. An historischem Wert überragt sie viele andere Teile der Davidsgeschichte.

aufser mit Aufzählungen mit einem Stück vertreten, in dem sich politisches Verständnis für die geschichtlichen Vorgänge zeigt. Diese Stücke können zu derselben Zeit entstanden sein, ausgeschlossen ist aber, dafs sie von demselben Verfasser stammen. Möglich ist, dafs sie ziemlich früh von einem Sammler zusammengestellt sind.[1])

3. Eine fortgeschrittene Technik zeigen die ausführlichen Kriegserzählungen II Sam. 5, 17—25 (Siege über die Philister) und 10. 11, 1. 12, 26 f. (Krieg mit Ammonitern und Aramäern). Es soll nicht behauptet werden, dafs sie darum auch jünger sind — eine jüngere Technik verdrängt eine ältere niemals vollständig —, oder dafs sie wegen der fortgeschrittenen Technik wertvoller seien. Mit II Sam. 8 wird sich wenigstens die Erzählung vom Philisterkrieg nicht messen können. Im übrigen sind die beiden Erzählungen so grundverschieden, dafs wir sie gesondert besprechen müssen.

a) II Sam. 5, 17—25 berichtet von zwei Schlachten gegen die Philister dicht bei Jerusalem,[2]) bei Baʿal Peraṣim und am Baka-Gehölz. David ist bereits König von Israel, aber wohl noch nicht Herr von Jerusalem, das vielleicht Stützpunkt der Philister war (Budde). Als König von Israel mufs er den Philisterkrieg weiter führen. Wie alle Erzählungen von den Philisterkämpfen ist auch diese „episch-rhapsodisch“ (Budde). Der Erzähler hebt das Eingreifen Jahwes hervor. Vor beiden Schlachten wird Jahwe befragt. Das erste Mal antwortet er einfach: „Ja“, das andere Mal gibt er eine ausführliche Antwort v. 23. 24: David soll die Philister nicht von vorn, sondern im Rücken angreifen vom Bakagehölz aus. „Und wenn du es in den Wipfeln der Bakasträucher schreiten hörst, dann gib Acht: denn dann zieht Jahwe aus vor dir die Philister zu schlagen.“ Das kann nicht der Jahwe der Lade sein, sondern es ist der Gott der Südstämme, der im Wetter sich offenbart. Wir werden an das Deboralied erinnert, wo die Sterne mitkämpfen (Jdc. 5, 20). Unsere Erzählung können wir leicht in ein Heldengedicht umdenken. Das

[1]) Budde spricht (Komm. Sam. S. 224) von dem „Schleppnetz der grofsen Quellen, J oder E.“ Der Sammler der oben besprochenen Stücke hat ein Schleppnetz gebraucht; daher ist auch seine Art aufs schärfste unterschieden von der Art des Jahwisten und Elohisten.

[2]) Die Ebene Repha'im liegt Jos. 15, 8; 18, 16 dicht südlich bei Jerusalem.

Heldengedicht würde das Schreiten Jahwes in den Wipfeln schildern und zum Mittelpunkt machen, ähnlich wie Jdc. 5, 4. 5 das Erscheinen Jahwes im Wetter.

Die Schlacht bei Baʿal Perasim und die am Bakagehölz sind mit ganz verschiedener Technik geschildert. Jene ist etwa in der Art des Jahwisten beschrieben (lauter natürliche Vorgänge, die wirklich so geschehen sein können, Namengebung), diese stark vom Mythus beeinflufst. Die Vermutung ist sehr wahrscheinlich, dafs in beiden Schilderungen dieselbe Schlacht gemeint ist, durch die David nach 8, 1 Herr von Jerusalem[1]) wird. Wenn es so ist, können wir das Wachsen der Tradition und zugleich den Unterschied von realistischer und sagenhafter Darstellung verfolgen. Zu Grunde liegende Tradition ist: David fragt Jahwe, ob er die Philister bekriegen soll, Jahwe antwortet: ja. So wird ganz schlicht v. 19 berichtet. Dann besingt ein Dichter die Schlacht in traditioneller epischer Manier. Da tritt Jahwe selbst kämpfend auf. Möglich, dafs irgend ein Ereignis während der Schlacht (Sturm) ihm eine Handhabe bot. In der kurzen Wiedergabe v. 22—25 wird die Erzählung der Tradition angeglichen: Jahwe verspricht im Orakel seine Hilfe. Und schliefslich werden die beiden Berichte zusammengestellt, und aus der einen Schlacht werden zwei.

b) II Sam. 10. 11, 1. 12, 26—31. Es scheint mir evident zu sein, dafs diese Erzählung von den Kriegen mit Ammonitern und Aramäern einst selbständig existiert hat aufser Zusammenhang mit der Batšebaʿgeschichte. Freilich darf man als Beweis dafür nicht die Chronik anführen: der Chronist hat aus den bekannten tendenziösen Gründen diese Geschichte weggelassen, weil sie das Bild Davids verunstaltet. Scheiden wir in c. 10—12 die Geschichte von David und Batšebaʿ aus, so bleibt eine lückenlose Darstellung des Krieges. Und in der Geschichte von David und Batšebaʿ selbst findet sich nichts, was die Darstellung des Krieges ergänzen könnte; denn solche

[1]) Nach Kittels Übersetzung bei Kautzsch. Ist etwa Baʿal Perasim identisch mit Pereṣ ʿUzza II Sam. 6, 8 und Baʿal in Juda II Sam. 6, 2? Dann müfste an letzter Stelle David die Lade aus der nächsten Nähe Jerusalems eingeholt haben. Daher hätte der MT בעלי יהודה (nach Baʿal) geändert in מבעלי (von Baʿal), weil nach anderer Tradition die Lade in Qirjat Jeʿarîm gewesen war I Sam. 7, 1. Aus demselben Grunde wird dann wiederholt Qirjat Jeʿarîm ausdrücklich mit Baʿal identifiziert Jos. 15, 9—11. 60; 18, 14.

Details wie der Tod Urias sind hier ganz ausgeschlossen. Andrerseits ist die Erzählung von David und Batšeba‘ isoliert ganz undenkbar, sie hat stets im Zusammenhange mit der Erzählung vom Ammoniter- und Aramäerkrieg gestanden. Der Tatbestand ist also folgender. Zuerst entstand die Erzählung von den Kriegen 10. 11, 1. 12, 26–31. Ein späterer Verfasser schrieb eine Erzählung, in die er diesen Kriegsbericht wörtlich übernahm und (wahrscheinlich mit Benutzung von Detail, das er sonst kannte) mit seiner Erzählung von David und Batšeba‘ verband. Sehr eng ist diese Verbindung nicht, immerhin doch aber so eng, dafs sein Eigentum nicht von dem, was er übernommen hat, getrennt werden kann. So ergeben sich zwei wichtige Resultate: 1. die historische Erzählung von den Ammoniter- und Aramäerkriegen ist älter als die Novelle von David und Batšeba‘; 2. wir sehen, wie dieser Novellist die historische Erzählung für seinen Zweck verwendet.

Die eigentliche Kriegserzählung beginnt 10, 6. Sie steht im ganzen A. T. einzig da durch das Verständnis für die kriegerischen Ereignisse (allenfalls käme noch Jdc. 9 in Betracht). Der Krieg dauert zwei Jahre. Im ersten Jahre finden zwei Schlachten statt: eine gegen die vereinigten Ammoniter und Aramäer von Bet Rechob und Ṣoba, denen sich die Könige von Ṭob und Ma‘aka angeschlossen haben; die andere gegen die Aramäer von Bet Rechob und Ṣoba mit den Königen, die sich ihnen angeschlossen haben, und gegen ihre Verbündeten, die Aramäer jenseits des Flusses.[1]) Die erste Schlacht wird besonders ausführlich geschildert, oder vielmehr Joabs Schlachtplan. Die Israeliten werden von zwei Seiten angegriffen und müssen sich daher teilen; der Teil, der zuerst siegt, soll den anderen unterstützen. Mit einer Aufforderung zur Tapferkeit für Volk und Gott und den Worten „Jahwe möge tun was ihm gut dünkt“, schliefst Joabs Heerbefehl. Jahwe ist Kriegsgott, aber sein persönliches Eingreifen erwartet Joab nicht, es geht alles natürlich zu. Die Aramäer schliefsen darauf Frieden mit David.[2]) Im zweiten Jahr wird Rabba, die Hauptstadt der Ammoniter, erobert und das Volk gründlich unterworfen.

---

[1]) נהר 10, 16 und 8, 3 ist wahrscheinlich der Jordan [? E. M.]. Die Aramäer מעבר הנהר heifsen daher 8, 5 Aramäer von Damaskus [?].

[2]) וירצדום ist wohl Zusatz.

Diese Kriegserzählung bewegt sich in den Bahnen von I Sam. 8. Sie mufs uns eine jedenfalls reichere Literatur vertreten, die wir ungern vermissen. Und selbst den Besitz dieses Restes verdanken wir vielleicht nur dem Zufall, dafs sie mit der Novelle von David und Batšeba' verbunden worden war.

Der wichtigste technische Fortschritt gegenüber II Sam. 8 liegt in 10, 1—5. Hier sucht der Verfasser den Krieg zu motivieren. Darin zeigt er nicht dasselbe Geschick wie in der Kriegsschilderung. Es will die Ursachen des Krieges angeben, weifs aber nur mitzuteilen, dafs die sarim der Ammoniter den König aufgehetzt haben, der dann David schwer beschimpft. Möglich ist allerdings auch, dafs diese Darstellung die Tendenz hat, den Ammonitern die Schuld an dem Kriege zuzuschieben. V. 1—5 heben sich vom Folgenden ab; man könnte daher zu der Ansicht kommen, dafs sie eingeschoben seien. Das ist aber schwerlich der Fall. Der Verfasser fügt ein neues Element in die Kriegsschilderung ein: Darstellung der Gründe, die den Krieg veranlafst haben. Diese Aufgabe ist bedeutend schwieriger als die Darstellung militärischer Vorgänge und kann erst auf einer hohen Stufe der Geschichtsschreibung gelöst werden. Besonders schwer ist die Aufgabe für einen Militär, da ganz andere Geistesgaben dazu nötig sind. So tut es der Bedeutung unseres Verfassers keinen Abbruch, dafs er den Krieg aus persönlichen Launen herleitet und sich so der anekdotischen Erzählung nähert.

4. Zahlreiche Stücke der Davidgeschichte enthalten ausgeführte Erzählungen anekdotischer Art. Dazu gehört alles, was von David in I Sam. berichtet wird, und in II Sam. alle Erzählungen, die Davids Verhältnis zu den Sauliden behandeln. Die Anekdoten erzählen ein bestimmtes Ereignis aus dem Leben des Helden, meistens zu seiner Ehre. Manches mag wirklich richtige Überlieferung sein, daneben hat aber die Phantasie der Erzähler weiten Spielraum. In den seltensten Fällen werden wir imstande sein, Wirklichkeit und Phantasie zu scheiden. Daraus folgt, dafs sich die Anekdoten historisch kaum verwerten lassen. Für den Historiker kommen nur in Betracht ihre Tendenz und die zu Grunde liegenden politischen Verhältnisse. Es sind eigentlich nur zwei Themata, die diese Anekdoten behandeln: 1. Verhältnis Davids zu Saul und seiner Familie, 2. Davids Räuberleben in der Wüste (und im Zusammenhange damit sein Verhältnis zu den Philistern).

a) Verhältnis Davids zu Saul. Diese wohl zusammengehörigen Erzählungen berichten, wie ein unbekannter junger Mann zu Saul kommt. Er wird von Saul erst wohl aufgenommen, dann grundlos verfolgt, obwohl er mit Sauls Sohn einen Jahwebund geschlossen hat. David mufs in die Wüste fliehen und selbst hierhin folgt ihm Saul. David konnte einmal Saul töten, läfst ihm aber grofsmütig das Leben. Später tötet er die Männer, die Saul und Išbaʿal getötet haben, und nimmt den allein aus Sauls Haus übrig gebliebenen Meribaʿal bei sich auf. So lange Saul lebt, ist David der unschuldig Verfolgte, nach seinem Tode der grofsmütig Verzeihende. Merkwürdig ist die Rolle, die er spielt. Niemals handelt er aus eigener Iniative, sondern er verteidigt sich nur gegen fremde Angriffe — abgesehen von den Fällen, wo er Grofsmut beweisen kann. Er ist lediglich Privatmann und wird nicht ohne Sentimentalität geschildert, von politischem Verständnis ist keine Spur. Immerhin dürfen wir diese Anekdoten nicht zu gering achten. Sie sind eine notwendige Durchgangsstufe. Es ist wenigstens ein Versuch, die Menschen nicht nur als Vertreter ihres Standes aufzufassen, sondern in das Menschliche, Individuelle einzudringen. Daher fehlt hier auch alles Übernatürliche.[1])

Wie tendenziös diese Darstellung ist, zeigt II Sam. 16, 8, wo Šimʿi David flucht, weil er das Blut des Hauses Saul vergossen hat. Wir haben nun noch eine Erzählung von Davids Verhältnis zu den Sauliden II Sam. 21, 1—14, die so stark von den anderen Erzählungen abweicht, dafs sie unmöglich von demselben Verfasser stammen kann. Wegen einer dreijährigen Hungersnot befragt David das Jahweorakel. Dieses antwortet: auf Saul und seinem Hause ruht eine Blutschuld, weil er Gibeoniten umgebracht hat. Zur Sühne verlangen die Gibeoniten, dafs sieben Männer aus Sauls Nachkommenschaft ausgeliefert werden, die auf den Berg Jahwes bei Gibeon sterben sollen (die Todesart ist uns unbekannt). David tut, was sie verlangen.[2]) Diese Erzählung gesteht zu, dafs die Sauliden auf Davids Befehl

[1]) Das Übernatürliche dringt erst später wieder ein durch den Einfluſs der Tradition: David und Goliat. Diese Erzählung verhält sich zu den oben besprochenen Anekdoten wie J[2] und E zu J[1].

[2]) Die Szene, wie Riṣpa Leichenwache hält v. 10, ist wohl älter und vom Verf. aufgenommen worden.

getötet worden sind, aber sie wäscht David von der Schuld rein.[1])

b) Davids Räuberleben im Negeb I Sam. 22, 1—4. 25. 30, und sein Aufenthalt bei den Philistern c. 27. 29. In diesen höchst anschaulichen Erzählungen wird David ohne jede Sentimentalität geschildert, allerdings auch ohne politisches Urteil. Es ist der richtige Beduinenstandpunkt, der hier zu Worte kommt. Davids Züge sind weiter nichts als Beute- und Raubzüge. Die ansässigen Nachbarn müssen sich bedanken, wenn die Horde sie in Ruhe läfst, und ihnen dafür an Festtagen reiche Geschenke geben. Jahwe ist durchaus Parteigänger Davids, Davids Feinde sind seine Feinde. C. 30 und 25 sind besonders köstliche Proben der ausführenden Anekdote, vor allem 25 (David und Nabal). David fordert von Nabal Geschenke, die dieser sich zu geben weigert. In seinem Zorne will David ihn und alle seine Männer töten. Daran hindert ihn Abigail, die an Stelle ihres Mannes David die Geschenke gibt. Nabal stirbt in wenigen Tagen, von Jahwe geschlagen. David preist Jahwe, dafs er ihn an Nabal gerächt und zugleich vom Unrecht zurückgehalten habe. Also selbst diese Erzählung läfst es nicht zu einer Bluttat kommen, die David belasten könnte. Es hat offenbar seine guten Gründe, dafs Erzählungen, die sonst so verschieden sind, in diesem Zuge übereinstimmen. David hat persönliche Rachsucht nicht gekannt und nur da und in dem Umfange getötet, wie es ihm politisch notwendig schien. Darin beruht z. T. seine politische Genialität, die ihn zum Herrn über Israel gemacht hat.

Zu den ausgeführten Anekdoten können wir nun wohl noch rechnen Šeba's Aufstand II Sam. 20.[2]) Die Geschichte des Aufstandes ist nur dazu da, um die Anekdote von der klugen Frau zu erzählen, die den Krieg beendigt hat. Wahrscheinlich hat der Verfasser eine Erzählung von Šeba's Aufstand benutzt, hat sie aber nicht so geschont wie der Verfasser der Batšeba'geschichte die Erzählung vom Ammoniter- und Aramäerkrieg. Obwohl v. 2 ganz

[1]) Den Rest einer noch anderen Darstellung finden wir vielleicht in v. 14 (אלהים, sonst stets יהוה). Danach hat Elohim eine Strafe verhängt, die er erst erläfst, als Saul und die Sauliden bestattet sind.

[2]) Das Kapitel ist merkwürdig zusammengesetzt. v. 3 zerreisst den Zusammenhang. Die Übergabe des Oberbefehls an 'Amasa und dann an Joab ist auffallend. v. 8–13 (Joab tötet 'Amasa) gehört gewifs nicht hierher, cf. die Wiederholung von לדרך אחרי שבע בן בכרי v. 7 in v. 13. Weiter s. S. 195.

Israel sich gegen David erhebt, ist Joab zufrieden, als Šebaʿ getötet ist, und zieht ab, ohne die Herrschaft Davids wieder aufzurichten. So fehlt hier auch jedes Verständnis für die Gründe des Aufstandes, der Verfasser begnügt sich damit, Šebaʿ für einen איש בליעל v. 1 zu erklären. Die historischen Erzählungen werden benutzt, um sie zu Anekdoten zu verarbeiten.

Novellen und Erzählungen mit novellistischer Technik.

a) Die Novelle braucht ebenso wie die ausgeführte Erzählung mehrere Motive; aber in der Art, wie sie die Motive kombinieren, zeigt sich der prinzipielle Unterschied zwischen den beiden Gattungen. In der Erzählung genügt es, wenn jedes Motiv mit dem vorhergehenden und dem folgenden verknüpft ist. In der Novelle müssen alle Motive miteinander verknüpft und so die ganze Erzählung innerlich verbunden sein. Die ganze Novelle entwickelt sich aus einem Grundmotiv. Dieses Grundmotiv enthält einen Konflikt, der gelöst, oder eine verwickelte Situation, die entwirrt werden mufs. Der Held steht in diesem Konflikt oder in dieser Situation, daher ist er innerlich viel stärker beteiligt als in den Erzählungen. So kommt es, dafs die Novelle psychologisches Detail sucht und schärfer motiviert, auch bei entwickelter Technik ein Charakterbild der Personen herausarbeitet, dem all ihr Tun und Reden entspricht. In dem Hörer bewirkt die Novelle zuerst Spannung und nachher Lösung der Spannung.

Am ausgeprägtesten trägt den Charakter der Novelle die Geschichte von David und Batšebaʿ, natürlich losgelöst vom Ammoniterkriege betrachtet. Das Grundmotiv ist der Ehebruch. Gleich hier ist die retardierende epische Technik bemerkbar, die diese ganze Novelle auszeichnet. Der Ehebruch zieht noch keine Folgen nach sich, sondern erst die Schwangerschaft. Jetzt mufs David einschreiten, um Batšebaʿ Schande und eine schimpfliche Strafe (womöglich den Tod), sich selbst zum mindesten sehr peinliche Folgen zu ersparen. Er ruft Uria von dem Belagerungsheer ab, in der Hoffnung, er werde die Nacht bei seinem Weibe zubringen, so dafs das Kind als das seine gelten könne. Uria geht aber nicht nach Haus, obgleich ihn der König noch einen Tag und noch einen hinhält und ihn schliefslich betrunken macht. Da entläfst ihn David und beschliefst seinen Tod. Er schickt einen Brief an Joab, der den Befehl sofort ausführt. Jetzt wird die

Erzählung wieder retardierend. Der Tod Urias war ganz schnell, ohne Detail erzählt; jetzt erzählt der Verfasser langsam, um den Hörer oder Leser in Spannung zu erhalten, wie David sich verhält. Auf das Psychologische kommt es ihm an, das Faktische ist ihm Nebensache. Sehr schön ist der Gegensatz zwischen Davids Zorn gegen Joab, als er hört, dafs die Krieger beim Sturm auf die Mauer gefallen sind, und dem Stimmungswechsel, als er hört, dafs auch Uria tot ist. Nach der Trauerzeit nimmt er Batšebaʿ zu sich, sie gebiert einen Sohn. Jahwe sendet Natan[1]) zu David, David sieht seine Sünde ein. Daher tötet Jahwe nicht ihn, sondern läfst nur das Kind zur Strafe für die Sünde seiner Eltern erkranken und sterben. Bezeichnend für des Verfassers Neigung zu psychologischen Beobachtungen ist die Verwunderung der Hofleute, dafs David während der Krankheit getrauert hat und nach dem Tode Speise zu sich nimmt. Nun schneller Abschlufs: Geburt Salomos.

Die Novelle von David und Batšebaʿ gehört zu den Stücken des A.T., deren Deutung uns besonders schwierig ist. David wird zunächst als Despot geschildert, der sich die schlimmsten Eingriffe in das Familienleben seiner Untertanen erlaubt, dem es auch nicht darauf ankommt, Leute, die ihm gefährlich werden können, aus dem Wege zu räumen. Das ist Despotenart und fällt daher David kaum persönlich zur Last. Er findet auch sofort einen Diener, der den Mordbefehl ausführt. Das was David vor anderen Despoten auszeichnet, liegt in 11, 6—13. 12, 1 f. Er tötet Uria nicht, um Batšebaʿ zu gewinnen, sondern er läfst sich von den Umständen drängen. Später erkennt er seine Sünde an, demütigt sich vor Jahwe und nimmt seine Entscheidung an. Sein Verhältnis zu dem Propheten ist ganz anders, als bei den spätern Königen. Davids Charakter war seinen Zeitgenossen und den Späteren problematisch: er war oft reiner Despot, hatte

[1]) Da Natan ein Prophet ist, ist der Bericht von seinem Auftreten später überarbeitet worden. Was in 12, 1—14 alt und was Zusatz ist, läfst sich allerdings wohl schwer feststellen; aber mit Schwally, Smith, Budde (Comm. Sam.) den ganzen Passus zu streichen, ist kaum angängig. Der Grund, dafs Natan I Reg. 1 eine ganz andere Rolle spiele, ist hinfällig; das kann höchstens beweisen, dafs I Reg. 1 einen anderen Verfasser hat. Natan ist נביא I Reg. 1, 8. 23. 34. 38. 44. 45. נביא zu streichen (Schwally) ist durch v. 34 ausgeschlossen: der Priester Sadoq und der Prophet Natan salben Salomo zum König. Die Nachrichten von dem נביא Natan sind im Gegenteil aufserordentlich wichtig für unsere Erkenntnis des Wesens und der Geschichte des Prophetentums.

aber auch Züge, die vollständig der Despotenart widersprachen. Auch der Verfasser unserer Novelle stellt sich die Frage: wie ist dieser Zwiespalt in Davids Charakter zu verstehen? Seine Antwort ist: weil David Jahweverehrer ist, ist er kein reiner Despot. In dieser Erkenntnis schreibt er die Novelle von David und Batšeba'. Das historische Problem führt er auf ein rein menschliches Problem zurück (Konflikt zwischen Leidenschaften und Frömmigkeit), um es poetisch verwerten zu können, und zeigt damit ein hohes Mafs von dichterischem Takt. Er setzt die Novelle nur deshalb in die Erzählung vom Ammoniterkrieg, weil er Urias Abwesenheit begründen und seinen Tod motivieren will. Im übrigen ist die Verbindung recht sorglos, so dafs der Schlufs der Kriegserzählung vollständig nachklappt. Das beweist eben, dafs es ihm auf das Historische garnicht ankommt. Infolgedessen darf man die Novelle auch nicht benutzen, um historische Erkenntnisse zu gewinnen.[1])

Die Entstehung der Novelle ist nur im Zusammenhange mit dem ganzen geistigen Leben der Zeit zu verstehen. Die Entwickelung der Literatur kann sie nicht begreiflich machen. Sie könnte uns zeigen, wie die Technik sich vervollkommnet, wie immer gröfsere Erzählungen mit sorgfältigerer Motivierung komponiert werden, sie kann aber nicht zeigen, wie aus der Erzählung die prinzipiell verschiedene Novelle wird.

Ein Beispiel dafür, wie eine Literatur auf dem Standpunkt der Erzählung stehen bleiben kann, scheint mir die nordische Literatur des Mittelalters zu sein. Es ist hier geradezu auffallend, dafs aus dem fruchtbaren Sigurd-Brunhildmotiv sich keine Novelle entwickelt hat: es brauchte nur psychologisch erklärt zu werden, wie es kommt, dafs Sigurd Brunhilde vergifst und sich mit einer anderen vermählt. Diese Frage stellt sich die Saga auch, aber sie beantwortet sie nicht durch eine psychologische Motivierung, sondern sie erklärt: ein Vergessenheitstrank läfst Sigurd Brunhild vergessen. Das ist nur eine Verlegenheitsauskunft. Darin zeigt sich ein Nachlassen der Gestaltungskraft, das die Sänger durch immer wahlloseres Häufen von Motiven zu verdecken

[1]) Ich bestreite nicht, dafs irgend welche tatsächlichen Vorgänge vom Verfasser benutzt sind, würde es vielmehr für auffällig halten, wenn das nicht der Fall wäre. Ich glaube aber, dafs auch der gröfste Scharfsinn sie nicht herausfinden wird. „Gründe a priori" können hier garnichts entscheiden.

suchen. Auch für die isländischen Sagas gilt im Grunde dasselbe, wenn sie sich auch durch realistische Erzählung und den Versuch, die Personen zu charakterisieren und ihre Taten aus ihrem Charakter herzuleiten, auszeichnen.

Ich gehe hier kurz auf eine nicht zu den Davidgeschichten gehörende Novelle ein, die Erzählung von Siseras Ermordung durch Jaʿel Jud. 4, 17—22, weil durch die Vergleichung mit der Erzählung des Deboralieds (5, 24—27) ein Charakteristikum der Novelle recht deutlich wird. Der Verfasser motiviert die überlieferten Vorgänge, und wo er sie nicht motivieren kann, modifiziert er sie. Die Überlieferung gilt ihm nichts, sobald er sie nicht begreifen kann. Zwei Fragen stellt er: warum? und wieso? Warum geht der verfolgte Sisera in das Zelt Jaʿels? Antwort: weil zwischen Jabin und dem Haus des Qeniters Cheber Friede war (so wird der arme Nomade zu einer politischen Gröfse), weil Jaʿel ihn freundlich empfängt, im Zelte versteckt und für ihn Wache hält. Wieso war es möglich, dafs Jaʿel Sisera töten konnte? Antwort: sie wartete, bis er eingeschlafen war — wie sollte ihn ein Weib beim Trinken haben töten können?

Hier beeinträchtigt das Bedürfnis des Motivierens das Poetische, da es an einem ganz heterogenen Stoffe ausgeübt wird: an der Heldensage. Daher suchte man nach einer anderen Dichtungsart, deren Lebensnerv das Motivieren ist, und so entstand die Novelle. Nur in einer Zeit regen geistigen Lebens kann sie entstehen, in einer Zeit, wo man am Überlieferten zweifelt und nach den Gründen der Dinge fragt. Der erwachende Kausalitätsgedanke und die Entstehung der Novelle stehen in ursächlichem Zusammenhang. Die eben besprochene Änderung des Deboraliedes zeigt uns, dafs damals Israel in einem rationalistisch gestimmten Zeitalter stand, natürlich nicht das gesamte Volk, sondern nur die erleuchtetsten Männer. Sie suchten sich die Dinge, die ihnen Interesse ablockten, mit Vernunftgründen zu erklären. So erklärt J die Entstehung der Menschheit von einem Menschenpaar, des Volkes Israel aus einer Familie; so gleicht er die beiden Traditionen von der Herkunft der Israeliten aus. Die בני קדם macht er zu Aramäern, um Babylonien zur Urheimat machen zu können. Wie J das Volk und die ganze Menschheit von Einzelmenschen ableitet, so machen die geschichtlichen Erzählungen alles Geschehene von den Gedanken, Entschlüssen und Launen Einzelner abhängig. Die Volksgeschichte wird zu einer Geschichte

der führenden Männer, und die Geschichtsforschung kümmert sich am meisten um biographisches Detail. Damit ist das psychologische Interesse verbunden. Wenn der Erzähler ein psychologisches Motiv für einen Entschlufs seines Helden gefunden hat, so glaubt er ihn historisch begründet zu haben. Die Kriege und Aufstände entstehen durch die Leidenschaften der Könige oder Aufrührer. Die Leidenschaften sind ungerecht, da sie unvernünftig sind. Wie immer, so werden auch hier aus der theoretischen Grundanschauung sofort moralische Folgerungen gezogen. Mit besonderer Vorliebe berichten die Erzählungen von der Klugheit gerechter Richter[1]), und eine Hauptforderung der Propheten wird die Gerechtigkeit. Bei Menschen ist Gerechtigkeit selten zu finden, aber Jahwe ist immer gerecht. Er stellt die durch menschliche Leidenschaften zerstörte Weltordnung wieder her, indem er die Schuldigen bestraft. Und die Menschen sind trotz ihrer menschlichen Schwachheit vorbildlich, die das Walten Jahwes erkennen und anerkennen (David, bei J Jakob).

Es ist eine Erscheinung von höchster Bedeutung, dafs in Israel das Aufkommen rationalistischer Anschauungen keine Epoche des Rationalismus eingeleitet hat. In seinen Ursprüngen geht der Rationalismus aus einer Steigerung und Verinnerlichung des religiösen Lebens hervor; in seiner weiteren Entwickelung aber emanzipiert er sich von der Religion und hat so bei den Griechen und im XVIII. Jahrhundert eine religiöse Verflachung nach sich gezogen. In Israel dagegen hat die gedrückte politische Lage die rationalistische Strömung erstickt, jedoch erst, nachdem sie einen unverlierbaren Einflufs auf die Religion ausgeübt hatte. Sie half die mythischen Elemente der Religion überwinden und hat den Monotheismus (Jahwes Wille regiert die Welt) und den Bund zwischen Religion und Sittlichkeit gefördert, während zugleich der Kampf mit den andersartigen Kulten den Anhängern der Jahwereligion das religiöse Feuer verlieh.

Die Männer, die in sich das Wesen der neuen Zeit spüren, betrachten alles mit ganz neuen Augen. Sie suchen sich alles menschlich näher zu bringen und weisen deshalb den Heldengesang ab, da er umgekehrt die Menschen künstlich in eine höhere Sphäre

---

[1]) z. B. I Reg. 3, 16 f. Salomos Urteil. II Sam. 14 die kluge Frau von Teqoa' vor David. Auch Natans Parabel II Sam. 12 war gewifs ursprünglich eine in sich geschlossene Erzählung.

hebt. Die Zeit ist vorüber, wo der Dichter für den Adel singt. Vielmehr zieht ihn alles an, was aus dem Volke stammt. Dadurch wird ihnen der Blick für das Poetische im Leben des Alltags geöffnet. Den höheren Ständen entfremdet, üben sie Kritik an ihnen, die oft in leiser Ironie auftritt und um so schöner ist, da sie nur aus den erzählten Tatsachen spricht.

b) Den Abschluſs der Entwickelung bilden die Erzählungen, in denen die Novelle in den Dienst der Geschichtschreibuug gestellt wird. Die Erzähler beherrschen die novellistische Technik und suchen den Stoff, soweit er es irgend zuläſst, als Novelle zu komponieren. Es sind 1. II Sam. 2, 8—3, 1. 6—39 David und Abner. 2. II Sam. 13—19 Absalom.

1. II Sam. 2, 8—3, 1. 6—39.[1]) Abner macht Išbaʿal in Machanajim zum König. In der Schlacht bei Gibʿon besiegen die Judäer die Israeliten. In dem Kampfe tötet Abner den Bruder Joabs, ʿAsaʾel. Später entsteht ein Zwist zwischen Išbaʿal und Abner, der diesen dazu veranlaſst, sich an David anzuschlieſsen. Er kommt nach Hebron und schlieſst mit David einen Vertrag ab, macht sich dann auf den Rückweg, um die Israeliten auf Davids Seite zu bringen. Da läſst ihn Joab zurückrufen, der nicht in Hebron anwesend gewesen war, und tötet ihn, um die Blutrache für den Tod seines Bruders zu vollziehen. David beteuert seine Unschuld an dem Mord, hält die Totenklage für Abner, verwünscht Joab und seine Familie, tut aber nichts gegen ihn, da die Ṣerujasöhne ihm, wie er sagt, durch ihre Gewalttätigkeit überlegen sind.

Novellistisch nenne ich diese Erzählung, weil das Motiv der Blutrache die einzelnen Teile zusammenhält. Ich glaube aber, daſs dieses Motiv der ursprünglichen Erzählung nur äuſserlich angefügt worden ist. Wahrscheinlich hat eine Erzählung existiert, in der ʿAsaʾels Tod von Abners Hand, also etwa 2, 18—23, gefehlt hat. Joab ist in diesen Versen nur einer der drei Ṣerujasöhne, aber v. 13. 26 f. der Feldherr des Heeres Davids. Abner denkt trotz seiner Worte v. 22 nachher garnicht mehr an die Blutrache. Joab nennt dem Könige nur politische Gründe 3, 24. 25, weshalb er die Verhandlungen mit Abner für verkehrt hält. Die Blutrache ist überhaupt nur 3, 27. 30 erwähnt. 3, 30 ist auch sonst als Glosse anerkannt, und die kurzen Worte v. 27 בדם עשהאל אחיו

[1]) Über 3, 2—5 s. S. 181. 2, 10a. 11 sind Einschub, ebenso v. 14—16.

machen in einer so ausführlichen Erzählung den Eindruck, als ob sie ursprünglich nicht dazu gehören. Trennen wir den Tod ʿAsaʾels ab, so bleibt eine „ausführliche Erzählung“ übrig, die das Verhältnis zum Hause Sauls ebenso betrachtet wie die oben besprochenen Erzählungen. David ist hier am Tod Abners genau so unschuldig wie dort am Tod der Sauliden. Die Schuld fällt allein auf Joab, der in seinem Kriegertrotz mordet, um eingebildete Gefahren abzuwehren und um einen Nebenbuhler zu beseitigen. Wahrscheinlich werden alle diese Erzählungen auch zusammengehört haben; denn unsere Erzählung verlangt eine Fortsetzung, die über Išbaʿal berichtet; und das tut der Bericht über Išbaʿals Tod 4, 1—12, der sich unmittelbar an K. 3 anschliefst.[1])

Die Blutrache Joabs ist schwerlich historisch. Der Verfasser hat für seinen Zweck eine Tradition benutzt, die von einer Bluttat auf dem חלקת הצרים 2, 16 (Feld der Messer?) bei Gibʿon erzählt, die schon hier mit dem Krieg zwischen David und den Sauliden in Zusammenhang gebracht war (cf. II Sam. 21). Sie kehrt in drei Variationen wieder: II Sam. 2, 14—16 (12 Benjaminiten und 12 Judäer treten in Kampfspielen gegen einander auf, töten sich aber gegenseitig), an unserer Stelle, und 20, 8—13 (Joab tötet ʿAmasa). Die Ähnlichkeit mit dieser Variation tritt besonders darin hervor, dafs alle Krieger an der Stelle stehen bleiben, wo der Ermordete liegt 2, 23 b ebenso wie 20, 12, obgleich dieser Zug garnichts für die Erzählung beiträgt.

Grofses Geschick können wir dem Verfasser der novellistischen Erzählung von David und Abner nicht nachrühmen. Er begnügt sich, die verschiedenen Motive neben einander zu stellen, ohne sie auszugleichen. Aber dieses Verfahren beweist uns wenigstens, wie grofs die Herrschaft der Novelle damals war.

2. II Sam. 13—19. Ein Meisterstück hat die novellistische Geschichtschreibung in der Erzählung von Absalom II Sam. 13—19,

---

[1]) Auffällig ist 3, 14. 15, dafs David Išbaʿal auffordert, ihm Michal auszuliefern, während er v. 13 dieselbe Forderung an Abner stellt. Vielleicht haben wir in 3, 14. 15 das Fragment eines älteren Berichtes. — 3, 12—16 scheint mir nicht in den ursprünglichen Zusammenhang zu gehören, da v. 17 gut an v. 11 anschliefst und die Auslieferung Michals an David nicht erzählt wird. Der Einsatz stammt vielleicht von demselben, der die Erzählung zur Novelle machte. Er fügte möglichst viel persönliches Detail ein, ohne sich eben um genaue Motivierung und Ausgleichung der verschiedenen von ihm verarbeiteten Quellen zu kümmern.

der gröfsten erzählenden Komposition der noch vorhandenen vorexilischen Literatur, geschaffen. Das Hauptstück ist Absaloms Aufstand 15—19. Diesem historischen Vorgang geht wie ein die Stimmung anschlagendes Vorspiel K. 13. 14 voraus, die Erzählung von der Ermordung seines Bruders Amnon durch Absalom. Charakteristisch für die psychologischen Neigungen des Verfassers ist, dafs er in K. 13 eine psychische Abnormität zu einem wichtigen Gliede der Handlung macht: 13, 15 Amnons Liebe zu Tamar weicht einer tiefen Abneigung, nachdem er sie entehrt hat. Die Erzählung hat den Zweck, die Sympathie für Absalom zu gewinnen und seinen Charakter zu zeichnen. Er verschliefst seine Entschlüsse in sich und trägt sie lange mit sich herum, bis er auf einmal im geeigneten Augenblicke jäh losbricht. Diesen Charakter zeigt er dann auch bei der Vorbereitung des Aufstandes. Er bestrickt die Israeliten, indem er ganz anders als ein Prinz mit ihnen verkehrt und ihnen verlockende Aussichten eröffnet. Das tut er aber so im geheimen und so klug (den Judäern gegenüber verhält er sich anders), dafs ihn der König arglos nach Hebron ziehen läfst, wo er das Signal zum Aufstand gibt. Hier lagen Išba'al und Abner begraben, und die dort wohnenden Kalibbiter mag er auch dadurch gewonnen haben, dafs er in dem Heiligtum ihrer Stadt sich zum König machen liefs. Zweifellos hat in der alten Residenz Hebron Unzufriedenheit geherrscht, weil David Jerusalem zur Hauptstadt gemacht hatte. Von diesem Gegensatze erzählt aber unser Verfasser nicht, ebenso wenig von einem anderen, viel wichtigeren Gegensatz, dem zwischen Israel und Juda. Der Aufstand ist einer von den Versuchen Israels, sich von der Herrschaft Davids zu befreien. Absalom wird von den Israeliten als willkommener Bundesgenosse und geeignetes Werkzeug benutzt. In der Erzählung ist aber Absaloms Ehrgeiz das einzige Motiv des Aufstandes. So wie hier werden im Verlauf der ganzen Erzählung alle geschichtlichen Vorgänge auf persönliche Motive zurückgeführt — in echt novellistischer Weise. Ganz besonders instruktiv dafür ist die Šim'iepisode. David ist auf der Flucht vor Absalom, ihn begleiten sein Hof und seine Krieger. Da kommt Šim'i, der dem Geschlechte Sauls angehört, bewirft David und seine Umgebung mit Steinen, und flucht ihm, weil er dem Hause Sauls das Königtum entrissen habe, das nun Jahwe seinem Sohne Absalom übergibt. Abišai will ihn töten, David aber hindert ihn daran, und Šim'i fährt in seinem

Tun fort. — So wie er uns erzählt wird, kann der Vorgang unmöglich historisch sein. Stade nimmt deshalb an, dafs Šim'i von seinem Geschlechte begleitet war. Aber es ist garnicht zu begreifen, warum das dann nicht erzählt worden wäre.

Der Gegensatz Israels zum Königtum Davids tritt nur hier hervor. Nach 19, 17 hat Šim'i in dem Kriege eine wichtige Rolle gespielt. Er war der Organisator des Aufstandes — oder wenigstens die populäre Auffassung hielt ihn dafür; denn auf ihn als Verwandten Sauls waren aller Blicke gerichtet. Daher stellt ihn auch die novellistische Geschichtsschreibung in den Vordergrund; denn sie leitet die Ereignisse nicht her aus dem Zwang der Umstände, sondern allein aus den Entschlüssen der Personen, die als Führer hervortreten, oder aber von denen man ganz bestimmte Entschlüsse erwartet, die also typische Bedeutung haben. Den Grund zu seiner Beteiligung an Absaloms Verschwörung sucht sie nicht in dem Konflikt zwischen Israel und Juda, sondern in der Feindschaft der Familie Sauls gegen den Usurpator David; er wird David gegenübergestellt ganz in der Weise der alten Sagen, die Einzelkämpfe schildern. Dafs David in der Begleitung vieler Krieger ist, müssen wir ganz vergessen. Šim'i, David, die Ṣerujasöhne: das sind die Beteiligten. In sehr wirkungsvoller Weise, in einer dramatisch belebten Szene stehen die Gegensätze einander gegenüber. Diese Art der Darstellung bietet dem Verfasser noch einen grofsen Vorteil. Er will die israelitische Beurteilung Davids, die offenbar zum grofsen Teil auch die seine ist, aussprechen, und dazu benutzt er Šim'i. Dieses vernichtende Urteil wird dadurch besonders eindrucksvoll, dafs David es über sich ergehen läfst und damit stillschweigend anerkennt. Der Verfasser stellt seine Person völlig in den Hintergrund: um so eindrucksvoller wird das Erzählte. Durch die Erzählung geht ein sentimentaler Zug. David werden Empfindungen zugeschrieben, die eine ältere Betrachtung gewifs nicht in ihm gefunden hätte. Wir werden daran erinnert, wie Jakob sich aus einem Recken in den listigen Landmann und dann in den friedfertigen, gottergebenen Mann des Jahwisten verwandelt. Das Gesamturteil des Verfassers über David ist in der Šim'iepisode nicht enthalten. Wir müssen uns das Bild des Königs aus vielen Einzelzügen zusammensetzen. Er wird von den verschiedensten Seiten betrachtet. Sein Verhalten gegen Šim'i und Absalom und seine Frömmigkeit beweisen, dafs Šim'is Urteil zwar nicht unberechtigt, aber vom

Hasse eingegeben ist, der nur das Schlechte sieht. Das Unglück ist eine von Jahwe gesandte Strafe. Wie in der jahwistischen Geschichte der Urväter so lenkt auch hier Jahwe alles, er ist die hinter den Ereignissen stehende Vorsehung. David erinnert vielfach an Jakob. Aber er ist menschlicher, sündiger als der Ahnherr. Auch seine Vergehen benutzt Jahwe, ihn zu erziehen, bis er einsieht, dafs alles aus Jahwes Hand kommt (II Sam. 16, 10—12. — I Reg. 1, 29. cf. Gen. 32, 11).

Wie steht es nun mit dem historischen Urteil des Verfassers? Es ist durchaus nicht gesagt, dafs er kein historisches Verständnis hat, auch wenn er für das Persönliche, Biographische mehr Interesse zeigt. Wir wollen von dem Wichtigsten sprechen, der Beteiligung der Israeliten am Aufstande. Wie wir oben sahen, nennt der Verfasser als Motiv des Aufstandes Absaloms Ehrgeiz. Dieses Motiv schliefst aber andere nicht aus. 15, 10 sendet Absalom an alle Stämme Israels geheime Boten, die ihnen ankündigen sollen, dafs er sich zum König machen will. Es bedarf gar keiner Unterhandlungen, die Israeliten wissen Bescheid. Dagegen denkt in Juda Niemand an einen Aufstand; die 500 Mann, die Absalom aus Jerusalem mitnimmt, wissen nichts 15, 11.[1]) Also mufs Absalom früher mit den Israeliten unterhandelt haben; die Verhandlungen sind soweit gediehen, dafs die Israeliten nur auf Absaloms Signal warten, um loszubrechen. An verschiedenen anderen Stellen tritt dann auch die Bedeutung der Israeliten für den Aufstand deutlich hervor (z. B. 16, 15. 17, 4. 14. 15. 18, 16. 17. 19, 9.). Es ist des Verfassers gutes Recht, nur jenes eine Motiv hervorzuheben, da es ihm auf das Menschliche ankommt. Den Krieg setzt er als bekannt voraus und hat gewifs auch eine historische Darstellung des Krieges benutzt, in der die Ereignisse nach Art der Geschichte des Ammoniter- und Aramäerkrieges berichtet waren; aber er will nur seine Auffassung des Krieges vortragen und Absalom die Verantwortung zuschieben. Aber auch Absaloms Entschlufs macht er durch c. 13. 14 begreiflich. So schliefst sich der gröfste Teil der Erzählung nach Art einer Novelle[2]) zusammen, der Schlufs läfst die angeschlagenen Töne ausklingen.

[1]) S. ZATW. 21, S. 25—29.

[2]) Man kann auch von dem dramatischen, tragischen Charakter der Erzählung sprechen. Tatsächlich sind ja auch Novelle und Drama nahe ver-

Für historisches Verständnis scheint mir ferner Joabs düstere Heldengestalt zu sprechen. Joab, der sich in der Batšeba'novelle unbedenklich zum Diener von Davids Despotenlaunen macht, der sich auch von Absalom manches gefallen läfst 14, 29 f., er tötet wider Davids ausdrücklichen Befehl Absalom und zwingt David, seine Trauer zu vergessen und sich dem Volke zu zeigen. Er ist hier der Vertreter des Staatsgedankens David gegenüber, und er dient diesem Gedanken ohne jede persönliche Rücksicht und ohne Erbarmen. Der Vergleich mit Hagen im Nibelungenlied drängt sich auf, der allen ein Grausen verursacht, gegen dessen Logik aber keiner etwas einwenden kann.

So sicher historisches Urteil mit novellistischer Technik verbunden sein kann, so ist doch die literarische Gattung als solche der Entwicklung der Geschichtschreibung ungünstig. Die Fähigkeit, reale historische Tatsachen richtig aufzufassen (1 Sam. 8. 11), nimmt ab; daher bildet sich auch die Fähigkeit, die politischen Ursachen und Motive zu erkennen, nicht weiter aus. Das zeigt sich recht deutlich in der prophetischen Geschichtschreibung (in einem grofsen Teil der Königsbücher) und in der Geschichtskonstruktion des Deuteronomiums.

Die eben an der Davidliteratur geschilderte Entwicklung läfst sich auch beim Jahwisten verfolgen, wie auf S. 142 f. hervorgehoben ist. Die Sagen von Abraham, Isaak, Jakob sind im allgemeinen „ausgeführte Erzählungen"; eine Novelle ist hier nur die S. 122 f. besprochene Erzählung, wie der Ahnherr in der Fremde sein Weib für seine Schwester ausgibt. Deshalb kann diese Erzählung auch nicht sehr alt sein, jedenfalls nicht bedeutend älter als das Werk des Jahwisten. J zeigt darin novellistische Technik, wie er diese Erzählungen verbindet. In die Jakobgeschichte bringt er dadurch Spannung, dafs er das Verhältnis zu Esau besonders hervorhebt, zu diesem Zweck auch K. 32. 33 hinzufügt. Die von ihm geschaffene Josephgeschichte ist eine vollständige Novelle, die aus dem Grundmotiv erwächst, dafs Israel den Sohn seines Alters vor den anderen Söhnen bevorzugt.

---

wandt. Es kommt viel auf äufsere Umstände an, ob bei ähnlichem Geistesleben Drama oder Novelle entsteht. In Griechenland z. B. war der Dionysoskult von grundlegender Bedeutung für die Entstehung des Dramas.

Abschlufs der Analyse der Tamarerzählung.

Die Geschichte von Juda und Tamar Gen. 38, 12b—30 war ursprünglich eine ausgeführte Erzählung. Wir müssen uns fragen, ob diese Erzählung einst selbständig, aus dem jetzigen Zusammenhange gelöst, bestanden hat. Dafür spricht, dafs Chira hier als Judas Bote auftritt, während v. 1 Juda sich an ihn anschliefst. Falls ursprünglich Tamar Judas Braut gewesen ist, könnte die Erzählung garnicht im jetzigen Zusammenhange gestanden haben. Dagegen spricht, dafs sie mit dem Vorgehenden und dem Folgenden gut verbunden ist. Wenn also die Erzählung von Juda und Tamar einst selbständig existiert hat, so mufs sie bei der Aufnahme in den jetzigen Zusammenhang geändert worden sein.

In ihrer jetzigen Gestalt trägt die Geschichte von Tamar den Charakter der Novelle. Das Grundmotiv ist, dafs Juda ihr seinen jüngsten Sohn Šela vorenthält (obgleich er damit das Gesetz der Leviratsehe übertritt) v. 11. V. 6—10 wird mit kurzen Strichen Judas auffälliges Handeln motiviert. Nun erst wird die Erzählung ausführlich; das Vorhergehende war nur Einleitung. Tamar zerhaut mit kühnem Entschlusse die verwickelte Situation, gerät aber dadurch in eine gefährliche Situation. Der Schlufs mufs zwei Lösungen enthalten: 1. die der gefährlichen Situation — Juda bekennt, dafs ihr Handeln berechtigt war, 2. die der verwickelten Situation — sie gebiert zwei Söhne. Die Novelle ist sehr kunstvoll aufgebaut und mufs daher aus einer Zeit stammen, wo die novellistische Technik sich schon auf der Höhe befand.

Gerade bei Novellen ist die Frage, ob mit der Erzählung irgend ein Zweck verbunden ist, besonders schwer zu beantworten. Auf dreierlei könnte die Absicht des Verfassers hinauslaufen: Qedešenwesen, Leviratsehe, Stammgeschichtliches. Das Qedešentum Tamars ist höchst wahrscheinlich nur Erzählungsmotiv. Ebenso wird es mit der Leviratsehe sein (Gunkel). Die Pflicht der Leviratsehe einzuschärfen, lag dem Verfasser ganz fern, in dem ausführlich erzählten Teil weist garnichts auf solche Absicht hin. So bleibt höchstens das Stammgeschichtliche über. Hier soll zunächst nur die Frage erörtert werden: ist das, was von Juda erzählt wird, stammgeschichtlich zu deuten? Eine ganz sichere Antwort wird sich kaum geben

lassen, wir müssen uns mit Möglichkeiten begnügen. Anscheinend will der Verfasser in novellistischer Manier darstellen, dafs den Stamm (oder wohl besser: das Reich) Juda der Untergang oder sonst eine Katastrophe bedroht hat, deren Abwendung ohne Judas Zutun erfolgt ist.[1]) An die Gefahr einer zu grofsen Vermischung mit den Kanaanitern ist schon darum nicht zu denken, weil über die Herkunft Tamars und auch Chiras nichts gesagt wird. Der Standpunkt des Verfassers gegenüber Juda ist freundlich. Juda hat nicht richtig gehandelt; aber er wird damit entschuldigt, dafs er sich in einer Zwangslage befunden hat. Er handelte aus Schwachheit falsch und ist dadurch der energischen Tamar gegenüber im Nachteil. Dafür wird er liebenswürdig verspottet: Tamar weifs, wie sich Juda verhalten wird, und gründet darauf ihren Plan; er gibt den Befehl, Tamar zu verbrennen, und mufs ihn gleich widerrufen, da er doppelt Mitschuldiger ist, zugleich mufs er zugeben, dafs Tamar ihn hinters Licht geführt hat. So kommt er in eine lächerliche Situation (vgl. v. 23 פֶּן נִהְיֶה לְבוּז). Aber in das Lachen des Zuschauers mischt sich die Freude, dafs die Katastrophe abgewendet ist, novellistisch ausgedrückt, dafs er nun wieder drei Söhne hat. Der Segen kommt ja schliefslich auf ihn. So ist mit dem Lachen Zuneigung zu Juda verbunden.

Die Novelle von Juda und Tamar ist von dem Verfasser des ganzen c. 38 übernommen worden unter Hinzufügung von v. 1—5. Die Disharmonie zwischen v. 1—5 und der Novelle ist recht deutlich. V. 1 kommt Juda als einzelner Mann in das Land und mufs sich daher an einen Landbewohner anschliefsen (Chira). Nachher ist er ein Vornehmer: er hat seine Schafherden, darf Tamar ungestraft in ihres Vaters Haus zurückschicken und braucht Chira als seinen Boten. Die Einführung Chiras in v. 1 ist recht überflüssig; sie geschieht nur deshalb, weil Chira später wieder auftritt. Seine Herkunft wird nicht erzählt, weil dort auch nichts davon gesagt war. V. 2 aber kommt es dem Verfasser auf die Nationalität von Judas Schwiegervater und Frau an, während von Tamars Herkunft weiter nichts berichtet wird. Auch die Erwähnung v. 5, dafs Šela in Kezîb geboren

---

[1]) In jener Zeit haben zwei Frauen in Juda eine wichtige Rolle gespielt, ʿAtalja und Jehošebaʿ. Hängt die Tamarnovelle irgendwie damit zusammen?

wird, paſst nicht in die Novelle. Aus diesen Differenzen geht eins deutlich hervor: der Verfasser will Stammesgeschichte geben und benutzt die Novelle zu diesem Zweck. Aus v. 2—5 geht seine Absicht hervor. Um nun v. 2—5 mit der Novelle möglichst eng zusammenzuschweifsen, hat der Verfasser es für nötig gehalten, Chira aus ʿAdullam schon in v. 1 zu erwähnen. Dafs das Verhältnis zwischen Juda und Chira v. 1 gerade umgekehrt ist, wie in der Novelle, beachtet er nicht. Er hätte Chira auch bei seinem ersten Auftreten v. 12 einführen können, indem er einige wenige Worte hinzufügte. Wahrscheinlich scheute er sich vor solcher Änderung (aus metrischen Gründen?); dadurch wächst unser Zutrauen, dafs er die Novelle intakt überliefert hat. Nicht einmal in v. 1 sagt er, von welchem Stamme Chira ist, obgleich man hier eine solche Angabe erwartet. ʿAdullam hat daher auch gar keine stammesgeschichtliche Bedeutung, wohl aber Kezîb.

Welches ist die stammesgeschichtliche Bedeutung der fünf oder drei Söhne Judas? Man nimmt allgemein an, dafs damit „Unterstämme", „Clans" oder „Geschlechter" (mišpachot) gemeint sind, in die Juda zerfiel.[1]) Dafs ʿEr und Onan sterben, wird damit erklärt, dafs die gleichnamigen Teile Judas untergegangen seien. Bleiben also übrig Šela, Pereṣ, Zerach. Ed. Meyer vertritt (Entstehung des Judentums S. 159 f.) die Ansicht, dafs selbst nach dem Exile Juda in diese drei Teile zerfallen sei.

Neh. 7, 61 = Esr. 2, 59 werden die bne Delaja, Ṭobia und Neqoda nicht als gleichberechtigte Glieder in die Gemeinde aufgenommen; denn „sie vermochten ihre Familie (בית אבותם) und ihre Abstammung (זרעם) nicht anzugeben, ob sie aus Israel stammten". Dafs nun die Genealogien, die danach aufgewiesen werden mufsten, bis auf Šela, Pereṣ und Zerach zurückgeführt wurden, folgt aus diesen Worten nicht. Es wird genügt haben, seine Zugehörigkeit zu einem der vorexilischen Geschlechter nachzuweisen. Die Geschlechtsnamen der Liste Esr. 2 = Neh. 7 sind ja vorexilisch (l. c. S. 158), und die Art und Weise, wie sie aufgeführt werden, beweist, dafs sie bekannt waren. Familien mit den Namen Delaja, Ṭobia und Neqoda fanden sich nicht unter ihnen.

Dafs die Namen Šela, Pereṣ und Zerach Teile von Juda bezeichnen, wie der von Gen. 38 abhängige Priesterkodex

[1]) cf. ZATW. 21, S. 56 f.

Gen. 46, 12. Num. 26, 20 angibt, ist nicht zweifelhaft. Zerach ist nach Jos. 7, 1 Name einer mišpacha; über Šela und Pereṣ[1]) läfst sich nichts Bestimmtes sagen. Zu Šela bringt v. 5 die wichtige Notiz, dafs er in Kezîb geboren ist. Diese Erwähnung mufs einen ganz besonderen Zweck haben. Wenn Kezîb[2]) in Kuṣṣabe sö. von Lakisch zu finden ist, so dürfen wir vielleicht vermuten, dafs Šelas Wohnort hier erwähnt ist, weil er abseits vom Hauptkomplex des Stammes Juda lag. Den Tod von ʿEr und Onan glaube ich deshalb nicht stammesgeschichtlich deuten zu dürfen, weil Onan I Chron. 2, 26. 28 in der jerachmeelitischen Genealogie wiederkehrt.[3]) Die Grenzen zwischen Juda und Jerachmeel waren gewifs so schwankend, dafs in beiden Fällen dasselbe Geschlecht gemeint ist.

Teile von Juda sind also Gen. 38 zweifellos genannt — aber sind es alle Teile? Wir werden auf die Zahlen keinen Wert legen dürfen, da sie aus der Novelle stammen. Der Verfasser der Novelle gebraucht das Motiv der Zwillingsgeburt. Diese Zwillinge werden der Ersatz für zwei gestorbene Söhne. Dazu kommt dann der eine Sohn, den Juda der Tamar vorenthält. Ebenso ist novellistisch und nicht stammesgeschichtlich zu deuten das Motiv, dafs der Erstgeborene beinahe nicht Erstgeborener geworden wäre. Dieses Motiv dient zur Spannung, der eine von beiden soll dadurch noch besonders gehoben werden. Die Geburt von Tamars Söhnen erinnert an die Geburt von Esau und Jakob.

Wenn Pereṣ mit Pereṣ ʿUzza und Baʿal Perasîm in Verbindung gebracht werden darf, so wohnten die Angehörigen des Teiles Pereṣ wahrscheinlich dicht bei Jerusalem,[4]) vielleicht sogar in Jerusalem. Da Pereṣ ʿUzza ebenso wie Baal Perasim von David hergeleitet werden, so möchte ich wenigstens die Vermutung zur Diskussion stellen, dafs das Königshaus zu Pereṣ

---

[1]) Pereṣ findet sich in Juda in den Ortsnamen פרץ עזה II Sam. 6, 8, בעל פרצים II Sam. 5, 20, הר פרצים Jes. 28, 21; Zerach ist zugleich Name eines edomitischen Stammes Gen. 36, 13. 17. [Weiteres über Juda und die judäischen Stämme s. in der folgenden Abhandlung.]

[2]) כזיב. I Chron. 4, 22 sind die Männer von כזבא Söhne von Šela.

[3]) אונם = אונן. Ferner kommt Onam in der Choritergenealogie Gen. 36, 23 vor. In allen drei Fällen ist wohl dieselbe mišpacha gemeint.

[4]) s. S. 184 A. 1.

gehört, dafs also Peres der Name von Davids mišpacha I Sam. 20, 6 ist. Wie grofs die Zahl der mišpachot von Juda gewesen ist, können wir nicht sagen; wahrscheinlich hat die Zahl stets geschwankt.

Wir müssen nun noch über die Verfasser sprechen. Weder der Verfasser der Novelle noch der der Gesamterzählung kann J^1 sein. Bei J^1 sind Israels Söhne unverheiratet, als sie nach Ägypten ziehen. Das lehrt die Vergleichung von Gen. 42, 37 E und 43, 9. 44, 32 J. Bei E verbürgt sich Ruben dafür, dafs Benjamin wieder zu Jakob zurückkehrt; wenn er sein Wort nicht hält, soll Jakob seine Söhne umbringen. Bei J verbürgt sich Juda — aber nur mit seiner eigenen Person. „Wenn ich ihn dir nicht wiederbringe und vor Augen stelle, so will ich vor dir schuldig dastehen alle Tage". Dazu kommt, dafs sowohl die Novelle wie die Gesamterzählung Gen. 38 sich vorstellen, dafs Juda und seine Söhne das Land nie verlassen; die Auswanderung nach Ägypten findet neben dem Erzählten keinen Platz. Das bisher Gesagte bezieht sich gemeinsam auf Novelle und Gesamterzählung; die Gründe mehren sich, wenn wir beide gesondert mit J^1 vergleichen. Die Novelle erzählt Dinge (z. B. Qedešenwesen), deren Erwähnung der Art von J^1 völlig widerspricht. Dafs das Erzählte garnicht in den Zusammenhang von J^1 passen würde, ist bei einem so bedeutenden Schriftsteller an sich schon Grund genug, es ihm abzuerkennen. Die Novelle steht wahrscheinlich mit der Judasage in Zusammenhang, die J^1 absichtlich ignoriert haben wird. Die Gesamterzählung ist wegen der oben erwähnten Disharmonien garnicht mit des Jahwisten einheitlichem Werke zu vergleichen. Aber trotzdem wird der Verfasser von Gen. 38 unter dem Einflusse des Jahwisten stehen. J^1 erzählt die Genesis des Volkes bis zur Geburt der Eponymen der einzelnen Stämme; die Entstehung der Stammesteile zu erzählen, liegt ihm fern.[1]) Der Verfasser von Gen. 38 will nun auch noch erzählen, wie die Stammesteile entstanden sind und wie die Stammväter das Land Juda besiedelt haben. Damit ist Gen. 38 eine Parallele zum jahwistischen Eroberungsbericht. Aber Juda erhält hier, wie Jakob bei J, einen absolut friedlichen Charakter, indem

[1]) Wir haben eigentlich gar kein Recht, die mišpachot Teile von Stämmen zu nennen. Es sind Organismen, die ihrer Entstehung nach nichts miteinander zu tun haben.

eine Novelle, deren Held Juda ist, ganz künstlich in einen ihrem Grundgedanken widerstrebenden Zusammenhang gestellt wird; denn in der Novelle ist Juda längst anerkannter Herr des Landes. Dem Verfasser der Gesamterzählung fehlt die J^1 so auszeichnende Fähigkeit, das Erzählte klar zu schauen, und dadurch derartige Widersprüche zu vermeiden. Die Erzählung ist mit des Jahwisten Darstellung unvereinbar, dafs Israel und seine Söhne noch einmal das Land verlassen und nach Ägypten ziehen.[1]) Immerhin dürfen wir es nicht als unmöglich bezeichnen, dafs der Verfasser von Gen. 38 auf diesem Standpunkt steht. Aber er hatte nicht die feine Empfindung des Jahwisten dafür, was sich mit seiner Darstellung wirklich vereinen liefs und was nicht. Von J^1 ist also der Verfasser von Gen. 38 wahrscheinlich abhängig. Man mag ihn J^2 nennen, darf aber dabei nicht vergessen, dafs der weitaus gröfste Teil der Erzählung, der in allen Beziehungen von der Art des Jahwisten abweicht, die Novelle von Juda und Tamar, von ihm aus einer ganz anderen Quelle übernommen worden ist.

Über die Herkunft des Verfassers der Gesamterzählung läfst sich nicht sicher urteilen; wahrscheinlich aber war er Judäer. Dagegen scheint mir der Verfasser der Novelle nicht Judäer gewesen zu sein. Der Standpunkt gegenüber Juda ist nicht der eines Stammesangehörigen, sondern der eines Nichtjudäers, der Juda freundlich gesinnt ist, aber auch glaubt, ihm einen väterlichen Verweis geben zu dürfen. Ob er nun Israelit war oder etwa Angehöriger der von Juda aufgesogenen Stämme, läfst sich natürlich nicht entscheiden.

Judas Beziehung zu Chira, Šuaʿ, Tamar sind wiederholt genealogisch gedeutet worden. Bei Chira und Tamar ist jedoch diese Deutung ausgeschlossen, da sie zur Novelle gehören, die so wenig an genealogische Zwecke denkt, dafs sie nicht einmal die Herkunft der beiden nennt. So bleibt nur übrig, dafs Juda die Tochter des Kanaaniters Šuaʿ heiratet, und das ist allerdings genealogisch gemeint. Die Judäer sind die Nachkommen von Juda und seinem kanaanitischen Weibe.[2]) Der Verfasser kennt

---

[1]) Wenn es eine Judasage gegeben hat, so hat sie zweifellos ebenso wie die Jakobsage den Ahnherrn, nachdem er das Land besetzt hat, nicht wieder aus dem Lande ziehen lassen.

[2]) Über den Versuch, die Tochter Šuaʿs und Tamar genealogisch zu

demnach keinen Gegensatz zwischen Juda (und Israel) und den Kanaanitern; vielleicht ging er überhaupt von der Anschauung aus, dafs alle Bewohner von Juda Judäer, alle Bewohner von Israel Israeliten seien.

---

deuten s. ZATW. 21, 56 f. Die genealogische Erzählung kann die persönlichen Züge, wie Heiraten, nicht entbehren; darum darf man solche Züge nicht in Stammgeschichte umsetzen.

Die Israeliten und ihre Nachbarstämme.

I. Israelitische Mythologie und Genealogie. Die Herkunft der Israeliten.

Kosmogonie und Mythus und ihr Verhältnis zu Jahwe.

Unter den israelitischen Sagen, welche in den sagengeschichtlichen Werken des Alten Testaments vollständig oder auch nur in Trümmern und Andeutungen erhalten sind, bilden die rein mythischen und kosmogonischen (Paradies, Genealogie der Urmenschen 4. 17 ff., Gottessöhne und Riesen 6, 1 ff., Turmbau in Babel und Zerstreuung der Völker) eine Gruppe für sich. Dafs in ihnen fremde, von den Kulturvölkern Vorderasiens übernommene Anschauungen überall hervortreten, ist allgemein anerkannt. Das Zentrum der Welt ist hier Babylonien; dort safs nach der Turmbausage das Menschengeschlecht ursprünglich als Einheit, von dort aus ist es über die Erde zerstreut, und von dort sind daher auch die Ahnen der Hebräer gekommen. Noch weiter im Nordosten liegt der Gottesgarten, in dem die ersten Menschen gelebt haben. Die vier Ströme, welche von Eden ausgehn, folgen deutlich von Ost nach West aufeinander: der Euphrat steht an letzter Stelle, vor ihm der Tigris. Der Euphrat ist allbekannt und bedarf keiner Erläuterung; dafs die Hörer dagegen mit dem Tigris ebenso vertraut sind, kann nicht vorausgesetzt werden; daher der Zusatz: „das ist der, der östlich von Assur fliefst". Seltsamerweise hält man diese Angabe allgemein für fehlerhaft, obwohl sie doch völlig korrekt ist: Ninive liegt auf dem Ostufer des Tigris, aber Assur, Stadt und Land, auf seiner Westseite. Noch viel weniger bekannt sind die beiden ersten Flüsse, Gîchon und Pîšon, die natürlich noch weiter im Osten zu suchen sind. Wenn der Gîchon „das ganze Land Kûš umschliefst", so kann damit nicht Kûš am Nil (das griechische Äthiopien, jetzt Nubien), sondern nur das Kossaeerland gemeint sein[1]): der Gîchôn ist also wahrscheinlich der Kârûn (Choaspes).

[1]) Denn wenn das afrikanische Kûš gemeint wäre, würde der יאר „Nil" genannt sein; überdies „umschliefst" (סבב) der Nil Äthiopien durchaus nicht,

Der Pîšôn endlich „umschliefst das ganze Land Chawîla“, d. i. die nordarabische Wüste (s. u.) Die Paradiesgeschichte denkt sich also im fernsten Osten einen grofsen Strom, der sich dann [falls ihre geographischen Anschauungen überhaupt für eine derartige Formulierung präzis genug waren] nach Südwesten wendet und die arabische Wüste im Süden umschliefst. Ich wüfste nicht, was bei einer derartigen Anschauung auffallend wäre und veranlassen könnte, den klaren Sinn des Textes durch eine künstliche und doch nie zum Ziele führende Interpretation zu ersetzen. — Ob hinter diesen Vorstellungen ältere, rein mythische liegen, welche, wie Gunkel annimmt, den Paradiesesstrom und seine Arme an den Himmel, in die Milchstrafse, versetzten, ist für uns an dieser Stelle gleichgültig[1]); denn die Schilderung Gen. 2, 10—14 redet deutlich nur von realen, irdischen Flüssen.

Von fundamentaler Bedeutung ist dagegen, dafs vom Nil hier nicht die Rede ist. Ägypten und ägyptische Traditionen liegen der Paradiesgeschichte und ebenso den übrigen mythisch-kosmogonischen Kapiteln der Genesis völlig fern. Wenn aber für sie Babylon im Zentrum der Welt steht und babylonische Anschauungen einen starken Einflufs geübt haben — auch der Paradiesesgarten, in dem Jahwe mit den übrigen Göttern (3, 22; vgl. c. 11[2]) lebt, wird eine Variation des babylonischen Götterberges sein —, so ist es doch falsch, wenn man an unmittelbare Entlehnung aus Babylonien glaubt[3]). Vielmehr stehen nicht nur in Gen. 1, sondern auch in Gen. 2 die zu Grunde liegenden, zum Teil nur noch durchschimmernden kosmogonischen Anschauungen von der Entstehung des Lebens auf der bis dahin tot daliegenden Erde aus dem aufsteigenden Nebel v. 6 (*Μώτ, ἰλύς* bei Sanchun-

---

sondern durchfliefst es. Die Kuschiten und Kossaeer, die in den Amarnatafeln beide Kaši heifsen, sind bekanntlich auch Gen. 10, 8 in der Genealogie Nimrods zusammengeworfen.

[1]) Ebenso die Frage, ob die vier Flüsse zum ältesten Bestande des Textes gehören. Alt sind sie gewifs, das lehrt schon die Angabe über Assur [im 8. Jhdt. hätte man gewifs statt seiner Ninive genannt, an das ja auch die Neueren allein denken]; und das Weltbild, das sie voraussetzen, stimmt zu den sonstigen Anschauungen der Paradiesesgeschichte vollständig.

[2]) Dazu Stade ZATW. XV, 157 ff. und Gunkel, Schöpfung und Chaos 149. Genesis 85.

[3]) Direkt von hier übernommen ist dagegen die Sündflutgeschichte; und hier tragen die Übereinstimmungen denn auch einen total anderen, viel unmittelbareren Charakter.

jaton, ὁμίχλη in der sidonischen Kosmogonie des Eudemos bei Damascius de pr. princ. 125) — der dann v. 5 in den von Jahwe gegesandten Regen umgesetzt wird —, keiner bekannten Kosmogonie näher als der der Phoeniker. Auch die Ableitung vom erythräischen Meer, d. h. aus Südbabylonien, kehrt bekanntlich bei diesen wieder; und die Ableitung aus Babylonien ist deutlich nicht eigentlich babylonische Sage — diese würde nicht Babel als älteste Stadt nennen noch den Terrassentempel des Bel in einen zur Erstürmung des Himmels bestimmten Turm umwandeln —; sondern die Völker, die unter dem Kultureinflufs Babyloniens stehen, leiten ihren Ursprung von diesem Kulturzentrum ab und suchen sich dadurch zu nobilitieren. Die einseitige Betonung der babylonischen Elemente, welche neuerdings herrschend geworden ist, verkennt die viel komplizierteren historischen Zusammenhänge, die hier vorliegen. Der wahre Tatbestand entspricht dem Gange der historischen Entwickelung durchaus: er zeigt, dafs die babylonischen Motive zunächst von den alten kanaʿanäischen Kulturvölkern übernommen und nach deren Ideen umgebildet und weiter entwickelt, und dann in dieser Gestalt zu den Israeliten gekommen und von ihnen aufs neue umgestaltet worden sind. Sie gehören zu den Kulturelementen, welche Israel aufgenommen hat, als es selbst ein Kulturvolk wurde: Ackerbau und Weinbau, Geld, städtisches Leben, Königtum, Gottesbild und Tempel und die Ausbildung eines Pantheons; mit einem Wort, sie gehören recht eigentlich zu dem, was die jahwistisch-prophetische Bewegung sonst als amoritischen oder heidnischen Greuel bekämpft. Die kosmogonischen Mythen dagegen hat sie anerkannt, weil und soweit sie so umgebildet waren, dafs sie jetzt zur Verherrlichung Jahwes dienen konnten; das übrige wurde weggeschnitten (Gen. 6, 1—4). Es ist das derselbe Prozefs, durch den der Plural ha'elohîm „die Götter", der zunächst kollektivisch das Pantheon, die Gesamtheit der Götter, zu einer Einheit zusammenfafste — ähnlich scheint im Phoenikischen אלם und אלנם verwendet zu werden —, zur Bezeichnung des einen Gottes und einem Synonymum von Jahwe werden konnte; schliefslich ist sogar seine sprachliche Form dem Bewufstsein so sehr entschwunden, dafs das Wort als Singular konstruiert wird[1]).

[1]) Nöldeke ZDMG. 42, 476 tritt der Ansicht bei, welche den ursprünglich polytheistischen Charakter von Elohîm leugnet und das Wort als pluralis majestatis fafst. Aber Elohîm ist sicher sachlich, vielleicht, trotz Nöldekes

Denn polytheistisch sind die Kosmogonien ursprünglich ganz und gar gewesen; es ist unnötig, alle halbverwischten Spuren aufzuzählen, wo auch noch in den israelitischen Erzählungen der Ausgleich nicht völlig gelungen ist und der alte Mythus noch durchschimmert. Auch eine Theogonie, eine Göttergeschichte, haben sie enthalten, die ursprünglich viel wesentlicher war als die Menschengeschichte, die jetzt fast allein erhalten ist; geblieben ist davon fast nur das Bruchstück der Erzählung von den Göttersöhnen, d. h. den Göttern zweiter Ordnung, welche nicht mehr in der Götterwelt heiraten[1]), sondern irdische Weiber nehmen und von ihnen die riesigen Heroen, die gibborîm der Urzeit,

---

Widerspruch Ber. Berl. Ak. 1882, 1175 ff. auch sprachlich [denn dafs der Singular אלוה sekundär ist, gibt er selbst zu] der Plural von El; und dafs es in Israel zahllose El's gegeben hat, d. h. namenlose lokale Numina, die meist in den „Gottesbäumen" (אלין, אלה) safsen und nur sekundär alle für Erscheinungsformen des Jahwe erklärt worden sind, ist notorisch. Sie alle werden durch den Plural האלהים als eine Einheit zusammengefafst, und diese wird dann allmählich zu einem singularischen Begriff, daher mit dem Singular konstruiert und als Eigenname, ohne Artikel, gebraucht. Aber an den alten Stellen, wo es noch mit dem Plural konstruiert wird, kann man gelegentlich schwanken, ob man es nicht mit dem Plural übersetzen mufs, z. B. Sam. I 4, 8, Reg. I 20, 23. Ich denke, das Sabäische אלאלת für „Götter" ist analog zu verstehen: die Worte „Gott" und „Göttin" sind hier zu einem Kompositum verbunden. — Auch mit den Teraphim steht es nicht wesentlich anders; denn der Plural beruht hier darauf, dafs jedes Haus (Familie) einen solchen Gott hatte. Eben weil der Sprachgebrauch alle diese unzähligen Hausgötter als Einheit zusammenfafst, wird dann der Plural auch als Bezeichnung jedes einzelnen von ihnen gebraucht. Ebenso redet man in Rom von den Divi parentum und den Di Manes, auch wenn es sich um eine einzelne Person handelt; und weil jedes Grundstück seinen eigenen Lar familiaris hat, werden an den Compita, wo mehrere Grundstücke zusammenstofsen, sie alle gemeinsam verehrt, sodafs dann unter Augustus die Verehrung von zwei Laren auch in den häuslichen Kult eindringt. Gerade bei diesen ganz untergeordneten Gottheiten scheint mir dagegen der Begriff eines pluralis majestatis wenig glaubhaft zu sein.

[1]) בני האלהים ist bekanntlich dem Alten Testament ganz geläufig (z. B. Deut. 32, 8 LXX), und die Vorstellung dann im Judentum reich ausgebildet. Hier ist sie aber völlig abgeblafst, und die Göttersöhne sind in der Tat einfach zu Engeln geworden. Dafs es aber ursprünglich „Söhne" nicht gegeben haben kann ohne „Väter" und „Mütter", d. h. ohne physischen Zeugungsakt, ist selbstverständlich. Die den Genesiserzählungen zu Grunde liegende Theogonie setzt also Göttinnen (Astarten) voraus. Anspielungen auf uns nicht mehr erhaltene Mythen finden sich bekanntlich in der Literatur vielfach; so kennt Amos 5, 8. 9, 3 ff. den Schöpfungsmythus, den Gunkel, Schöpfung und Chaos, rekonstruiert hat.

zeugen, ganz wie in der griechischen Mythologie. Gegen diese besteht nur der fundamentale Unterschied, dafs nach der griechischen Theogonie die Entstehung (Zeugung) der Götter zugleich die Entstehung der materiellen Welt ist, während die phönikisch-hebräische dualistisch ist (ebenso die ägyptische) und zwischen der toten Materie und dem göttlichen Lebensprinzip des Atems oder Windes scharf scheidet. Das war gerade für die jahwistische Anschauung, welche die Gottheit der Welt scharf geschieden gegenüberstellt, sehr gut zu brauchen; nur die Zeugung dieser Gottheit selbst mufste gestrichen werden[1]).

Aber aus ihrer Heimat in der Wüste haben die Hebräer einen ganz anderen Gott mitgebracht, den El vom Sinai, der den Eigennamen Jahwe trägt[2]); und dieser eilt ihnen, wenn sie in Not sind, auch in der neuen Heimat zu Hilfe[3]), sendet ihnen seinen Boten, der ihnen Orakel gibt, und erscheint selbst an zahlreichen Stätten, um seinen Namen dort anrufen zu lassen. Dieser Gott gehört einer weit älteren Stufe religiösen Empfindens an, die von Spekulationen und Kosmogonien noch nichts weifs, sondern sich an der Tatsache der Existenz eines mächtigen, in jedem Moment persönlich wirkenden Numens (El) genügen läfst. Daher braucht

[1]) Der alte Mythus hat sich bekanntlich im Priestercodex Gen. 1, 2 noch fast rein erhalten, da er in der Tat für den Grundgedanken der monotheistischen Kosmogonie sehr gut brauchbar war. Der „Windhauch" rûach, der auf dem Tehôm, dem ungeschiedenen Urmeer, brütet, ist der ἀὴρ πνευματώδης Sanchunjatôus, der der Materie (χάος ἐρεβῶδες) gegenübersteht [ebenso in Eudemos sidonischer Kosmogonie und in der des Mochos bei Damascius de pr. princ. 125]; und wenn die rûach brütet, so sitzt sie natürlich auf dem Weltei, das alle drei phönikischen Kosmogonien kennen. Der Verfasser von Gen. 1 hat das Weltei weggelassen und die rûach in die rûach 'elohim, den „Windhauch [= Geist] Gottes" verwandelt [wie Gen. 2 aus dem Urnebel אד den von Jahwe gesandten Regen macht]; dadurch wird das belebende Urprinzip, das nach dem Mythus erst nach mehreren Generationen fortgesetzter Zeugung den persönlichen Gott des Kultus hervorbrachte, mit diesem Gotte identifiziert, d. h. Gott für ewig und unerzeugt erklärt, und zugleich die realistische Bedeutung des „Brütens" in der älteren Mythologie so gut wie völlig beseitigt.

[2]) Von den aufgestellten Etymologien des Namens ist die Wellhausens: „er fährt durch die Lüfte, er weht" (Isr. und jüd. Gesch. S. 18), vom arabischem hawâ Luft, die wahrscheinlichste; eine imperfektische Bildung ist der Name jedenfalls. Sachlich würde man eine Beziehung auf das Lodern der Flamme für das nächstliegende halten.

[3]) Dafs Jahwe in Israel von Anfang an heimisch und nicht etwa ein späterer Eindringling ist, beweist das Deboralied.

er auch weder Weib und Kind noch gar Vater und Mutter, sondern haust für sich allein in seinem Feuerberg, wenn er auch beim Kriege an der Spitze eines gewaltigen dämonischen Heeres in den Kampf zieht, das sich in den Sternen manifestiert, das aber eine selbständige kultische Bedeutung neben ihm nicht gewonnen hat.

Aber schon damals mufste man das Befürfnis empfinden, den Gott bei den Wander- und Kriegszügen des Nomadenlebens immer bei sich zu haben — denn man wird sich das älteste Israel, das wir noch, wenn auch nur divinatorisch, erkennen können, als einen Beduinenstamm zu denken haben, der zeitweilig in der Nähe des Sinai zeltete, in anderen Jahreszeiten aber andere Weidegründe aufsuchen mufste. Zu diesem Behuf hatte man einen Kasten, den man mitnehmen konnte,[1]) und der ursprünglich wohl ein Behälter für den Steinfetisch des Gottes war[2]), früh aber als ein Sitz betrachtet worden ist, auf dem die Gottheit Platz nahm, wenn man das Lager aufschlug. Der Kasten war mit geflügelten Figuren, den Kerûben, geschmückt, sei es dafs man einen derartigen kostbaren Behälter schon in der Wüste als Beutestück gewonnen hatte, sei es dafs man ihn erst anfertigen liefs, als man ihm in Šîlo auf dem Gebirge Ephraim einen Tempel erbaute und Priester bestellte[3]). Daher nennt

---

[1]) Dafs die Lade regelmäfsig mit in den Krieg genommen wird, zeigt Sam. II 11, 11, wo der aus dem Felde nach Jerusalem gekommene Uria sagt: „die Lade und Israel und Juda hausen jetzt in Lagerhütten usw.“.

[2]) Meinhold, die Lade Jahwes (Theol. Arbeiten aus dem rhein. Predigerverein IV 1900) hat, im Anschlufs an Reichel, Vorhellenische Götterkulte, 1897, der diese Erklärung zuerst aufgestellt hat, den Kasten Jahwes als einen Thronsitz gedeutet, der in die Zeit des bildlosen Kultus hinaufrage. Wenn auch diese Auffassung viel Richtiges enthält und ich Buddes Einwänden ZATW. 21, 193ff. (auch im kurzen Handkommentar zu Samuel S. 30f.) meist nicht zustimmen kann (s. S. 215, 1), so hat Budde doch darin Recht, dafs die Lade eben „Kasten“ heifst und nicht „Thron“, und dafs ein Kasten einen Inhalt voraussetzt. Dafs ein Steinfetisch darin lag, wird durch die Umdeutung des Inhalts in die Gesetzestafeln sehr wahrscheinlich gemacht. Somit ist der Kasten den Behältern völlig gleichartig, in denen in den ägyptischen Kulten der Fetisch der Lokalgötter lag, und die, reich geschmückt und mit Tüchern behängt, bei den Prozessionen in einer Barke von den Priestern getragen wurden (und dann zugleich Orakel erteilen).

[3]) Flügelwesen (Isis und Nephthys) finden sich zwar auch auf ägyptischen Götterkasten, gehören aber eigentlich dem Bereich der babylonischen Kultur an, von der sie die syrisch-phönikische Kunst übernommen hat; und

man ihn jetzt „den Kasten des Jahwe der Heere, der auf den Kerûben sitzt“[1]). Beim Antritt des Marsches wird Jahwe aufgefordert sich zu erheben: „Steh auf Jahwe, dafs Deine Feinde zerstieben und Deine Hasser vor Dir fliehen!“, bei der Ankunft im Lager, sich wieder zu setzen: „Kehre zurück[2]) Jahwe zu den Myriaden ‹und› Tausenden Israels“ (Num. 10, 35 f.). So ist der Gott des Kastens recht eigentlich der Nationalgott Israels, d. h. des im Lande Ephraim sitzenden Kerns des Volkes. Die Nord- und Oststämme, von deren Kulten wir fast garnichts wissen, mögen ähnliche Götter gehabt haben, ebenso wie Luther (oben S. 134 ff.) gewifs Recht hat mit der Annahme, dafs Juda ein „Zelt“ als Sitz der Gottheit mit sich führte.

Schon durch die Lokalisierung des Kastens im Tempel von Šilo verändert sich das Wesen des Sinaigottes. Dazu kommt nun, ganz abgesehen von den neuen Lebensbedingungen der werdenden bäuerlichen Kultur, dafs man ihn auch in der neuen Heimat verehren will und ihm überall Altäre errichtet mit Masseben und Ašeren, und bald auch Götterbilder und Tempel. Aufserdem übernimmt man zahlreiche Kultusstätten, die sich

---

so wird wohl auch die Dekoration des Gotteskastens von Šilo und die daraus entwickelte Vorstellung von den Kerûben unter babylonischem, nicht ägyptischem Einflufs stehen.

[1]) Die Annahme Buddes u. a., dafs diese Worte Sam. I 4, 4. II 6, 2 interpoliert seien, halte ich nicht für begründet, glaube vielmehr mit Seyring ZATW. XI, 114 ff., dafs sie die alte echte Bezeichnung der Lade sind. Dafs in ארון יהוה צבאות ישב הכרבים das Verbum noch ohne Präposition konstruiert wird, ist doch auch ein Beleg für das Alter der Formel. Sie stimmt aufs beste zu Num. 10, 35 f., und ein authentischeres Zeugnis für die Bedeutung der Lade als diese dem Kultus entstammenden Worte besitzen und brauchen wir nicht. Buddes Behauptung „ist die Lade ein Thron, so sitzt Jahwe fortwährend darauf, ob er nun sich fortbewegt oder stillsteht“, ist falsch; denn auf dem Marsch geht der Gott ebensogut wie der menschliche Heerführer; einen Sitz brauchen sie (im Gegensatz zu den gewöhnlichen Leuten, die auf dem Boden hocken) nur im Lager. Warum „die notwendige Voraussetzung für Götterthrone“ sein soll, dafs „das Volk selbst von Königen beherrscht wird“, vermag ich nicht einzusehen, ganz abgesehen davon, dafs doch auch die Israeliten immer Häuptlinge gehabt haben, vor allem im Kriege. — Bekanntlich erschallt noch im Priestercodex Num. 7, 89 die Stimme der Gottheit, wenn Mose ins Offenbarungszelt geht, „von dem Deckel der Lade aus, zwischen den beiden Kerûben“; darin wird eine richtige Tradition bewahrt sein.

[2]) Vermutlich ist übrigens mit Budde, dem Baentsch und Kittel folgen, anstatt שובה vielmehr שבה „setze Dich“ zu lesen.

im Lande befinden, und an denen in Bäumen, Steinen, Bergen ein göttliches Wesen (El) sich manifestiert. Vielfach wird man sie von Anfang an als lokale Manifestationen des Stammgottes, oder als untergeordnete Mächte seiner Gefolgschaft betrachtet haben, ähnlich wie die Schutzgeister, die man in den einzelnen Häusern als Puppen in Menschengestalt unter dem Namen Teraphim verehrte; einzelne mochten, als Inhaber (Ba'al oder, wenn sie weiblich waren, Astarte) besonders angesehener Kultusstätten, zu selbständiger Bedeutung erwachsen. Aber im allgemeinen empfindet man zunächst keinen Gegensatz; so wachsen alle diese Mächte als „die göttlichen Wesen" ha-Elohîm zu einer Einheit zusammen. Dieser Name wird daher in Israel zur Bezeichnung der Gottheit fast allein gebraucht. Fragt man, wie sie eigentlich heifst, so lautet die Antwort Jahwe; aber tatsächlich hat man ohne es zu ahnen oder gar zu wollen neben ihn zahlreiche neue Götter gestellt, in derselben Weise, wie mit jedem neuen Madonnenkult, mit jedem neuen wundertätigen Heiligenbild eine neue Gottheit zu den alten gleichnamigen tritt. Dafs man den darin liegenden Widerspruch empfunden hat, zeigt die eben durch ihre Naivität so charakteristische Vorstellung vom Mal'ak Jahwe, dem Boten des Sinaigottes, der als sein Stellvertreter in Palästina und an den einzelnen Kultusstätten weilt. Unter anderen Kulturbedingungen hätte aus ihm ein mächtiges Kultwesen werden können, das wie Mithra, Christus und jeder andere μεσίτης den für die Spekulation allein in Betracht kommenden Hauptgott im Kultus ganz in den Hintergrund gedrängt haben würde; bei den Israeliten ist umgekehrt der Mal'ak Jahwe immer ein wesenloser Schemen geblieben, der nur als theologische Formel Bedeutung hat, durch die man sich über den Widerspruch zwischen dem religiösen Postulat und der kultischen Praxis hinwegzuhelfen sucht. Tatsächlich freilich wird der Unterschied zwischen dieser und dem alten Feuergotte vom Sinai immer gröfser, zumal unter der Einwirkung der Sefshaftigkeit und der neuen Kultur innerhalb des Volkes selbst die Gottesidee sich immer stärker umwandelt und zugleich fremde, kana'anäische Anschauungen, Kultbräuche und Mythen eindringen, auch wohl ausländische Kulte und Götter direkt übernommen werden. Jahwe wandelt sein Wesen so vollständig um, dafs er in den Reichstempeln von Bet-el und Dan in der Gestalt eines Stieres, also eines echten Bauerngottes, verehrt wird. So entsteht der

Gegensatz, der die weitere religiöse Entwickelung Israels beherrscht. Die Lösung wird ununterbrochen auf zwei Wegen nebeneinander versucht: entweder man erklärt, Jahwe vom Sinai ist identisch mit dem Pantheon, Jahwe ist Elohîm, oder man bekämpft zu Gunsten des Sinaigottes alle diese Els und nennt sie dann Ba'ale und Astarten. In die Lehre des siegreichen Jahwismus und des Judentums haben beide Formulierungen gleichmäfsig Aufnahme gefunden, obwohl sie ihrer ursprünglichen Bedeutung nach diametral entgegengesetzt sind und daher logisch sich vollständig ausschliefsen.

Traditionen der Südstämme in der Urgeschichte. Sem, Japhet und Kana'an.

In den kosmologisch-mythologischen Abschnitten der Genesis, von denen wir ausgegangen sind, wird, worauf vor allem Gunkel hingewiesen hat, der Mensch als sefshafter Bauer gedacht. Dem entspricht, dafs die weitere Entwickelung die Kulturgeschichte im Auge hat: der Qain des Stammbaums, der inhaltlich ein ganz anderer ist als der der Abelsage[1]), baut die erste Stadt, die er nach seinem Sohne Chanok benennt; und auch was über diesen von P Gen. 5, 21 f. erzählt wird und ihn als Gott (oder Personifikation) des 365tägigen Sonnenjahres erkennen läfst, wird zu den alten Traditionen gehören. Die Geschichte vom Turmbau weifs nichts von Stämmen, Blutsverbänden und Geschlechtern, sondern kennt als Kriterium des Unterschieds zwischen den Völkern nur die Sprache. Daher sind denn auch die Patriarchen keine genealogischen Gestalten (über die Ausnahmen s. u.), sondern haben Individualnamen wie Mechûja'el und Metûša'el. Auch Noach, der Entdecker des Weinbaus — der dann einerseits zum Stammvater des Menschengeschlechts, andererseits zum Träger der Sündflutsage gemacht ist — gehört hierher. Die Urmenschen sind Adam „Mensch", Enoš „Mann", Išša „Weib". Es sind die Anschauungen eines über die genealogische Gliederung und genealogische „Poesie" längst hinaus gewachsenen Kulturvolks, die uns hier entgegentreten.[2])

[1]) S. die vortreffliche Untersuchung Stades ZATW. XIV.

[2]) Auf den analogen Unterschied zwischen der (jüngeren) italischen Auffassung von den Ursprüngen eines Volks (Aborigines, die convenae des

Aber innerhalb dieser Erzählungen stehen andere, die von diametral entgegengesetzten Anschauungen beherrscht sind. Die Gliederung der Menschen, welche in den Söhnen Lamechs 4, 19 ff. zum Ausdruck kommt — der Stammbaum ist bekanntlich[1])

Lamech

Gem. ʿAda		Gem. Silla	
Jabal	Jubal	Tubal	Naʿama

berücksichtigt weder die gesamte Menschheit noch den Bauern und Städter, sondern den Stamm. Vollberechtigte Stammesglieder sind nur die Söhne Jabals „die in Zelt und Vieh wohnen“ d. h. die Herdenbesitzer. Ihnen zunächst stehen (wie in der homerischen Welt die Aoeden) die Musikanten, die Söhne Jubals, „die Zither und Flöte handhaben“.[2]) Durch eine weite Kluft von ihnen getrennt, und daher Nachkommen einer zweiten Frau, sind die δημιοεργοί, von denen mit Recht nur die ältesten, die χαλκεῖς, genannt werden, die Söhne Tubals „alle die Kupfer und Eisen schmieden“. Tubals Schwester Naʿama „die Liebliche“ endlich kann [wenn der Name nicht von irgendwo anders hereingeschneit ist] nur einen vierten Bestandteil der Stammgemeinde, die Dirnen, repräsentieren.[3]) — Von den Namen der drei Söhne bedeutet Tubal zweifellos, wie auch allgemein angenommen wird, hier wie überall wo er sonst vorkommt die Tibarener, entstammt also nicht dem Gesichtskreis palästinensischer Nomaden, sondern dem der syrischen Kulturvölker; Jabal und Jubal sind undeutbar und wohl nur im Anklang an Tubal gebildet.[4]) Es scheint also, dafs diese Namen derselben Überlieferungsschicht angehören wie der übrige Stammbaum und die Paradieseserzählung; ihr Inhalt dagegen entstammt den Verhältnissen eines viehzüchtenden

Asyls, ver sacrum) und den älteren genealogischen der Griechen, die in Italien nur noch in Namen wie Latinus, Romulus, Italus nachleben, habe ich an anderer Stelle aufmerksam gemacht.

[1]) Dafs קין in Tubalqain und לטש Glossen sind und dafür הוא היה אבי eingesetzt werden mufs, ist schon wiederholt bemerkt worden.

[2]) Vgl. Stade ZATW 14, 255.

[3]) In der Liste der heimkehrenden Exulanten entsprechen ihnen die 245 „Sänger und Sängerinnen“, Entst. des Judentums 192.

[4]) Allerdings ist Wellhausens Vermutung, Abel sei nur ein Variante von Jabal, recht wahrscheinlich. Dann wären im Grunde auch ihre Brüder Qain und Tubal identisch, und davon könnte in der Namensform Tubalqain noch eine Spur erhalten sein. Doch ist hier zu sicheren Resultaten nicht mehr zu gelangen.

Stammes von Halbnomaden und kann als echte altisraelitische oder vielleicht noch richtiger südpalästinensische Überlieferung betrachtet werden.

Demselben Kreise gehören die Erzählungen von der Blutrache Qains und Lamechs an, für die hier auf Stades Untersuchungen[1]) verwiesen werden kann. — Lamech mag eine Reckengestalt sein, von deren wilden Heldentaten man bei einem dieser Stämme, vielleicht eben bei den Qainiten, erzählte. Dafs Qain in dieser Geschichte nichts anderes ist, als der Eponymus des Qainiterstammes, ist jetzt zweifellos festgestellt. Damit hängt die bekannte Tatsache zusammen, dafs noch mehrere andere der Namen von Gen. 4 in dem gleichen Gebiet wiederkehren: ʿAda ist Gen. 36 die Gemahlin Esaus; Chanokh ist Gen. 25, 4 ein midianitischer Stamm; endlich Šêt (Seth) ist nach dem Bileamspruch Num. 24, 17 Synonymon von Moab[2]), ist also vielleicht ein moabitischer Stamm. Die Einzelheiten werden hier immer unsicher bleiben; völlig evident ist dagegen, dafs in Gen. 4 die Erzählungen der Kulturgebiete mit Traditionen und Anschauungen der nomadischen Südstämme kontaminiert und zum Teil ganz durch sie verdrängt sind.

Zu dem einheimischen Gut gehören auch die Sprüche über die drei Söhne Noahs Gen. 9. Dafs Šem hier nur ein anderer Ausdruck für Israel ist, kann trotz Gunkels Einwänden nicht zweifelhaft sein: er ist der erstgeborene, er soll über Kanaʿan herrschen, sein Gott ist Jahwe, nicht der des Japhet und Kanaʿan. Wenn der Spruch über Japhet lautet: „Gott (Elohîm, nicht etwa Jahwe) schaffe Weite dem Japhet", über Šem

---

[1]) ZATW. 14, 250 ff. Weiteres s. u. in der Abhandlung über Qain.

[2]) Bekanntlich kehrt die hier von David ausgesagte Verkündung בל בני שת (im Text verschrieben קרקר) וקדקד מואב ומחץ פאתי am Schlufs der Prophezeiung über Moab Jerem. 48, 45 (fehlt LXX) wieder, im Anschlufs an eine Entlehnung aus dem Sichonlied Num. 21; es heifst hier von dem Feuer, welches von Sichons Haus ausgeht ותאכל פאת מואב וקדקד בני שאון. Dafs letzteres nicht „Söhne des Verderbens" heifsen kann, sondern einen Moab parallelen Namen enthalten mufs, ist sicher; schwerer zu entscheiden ist, ob Šet oder Šaʾôn die richtige Lesung ist. G. Hoffmann ZATW. III 97 findet Šaʾôn auch Amos 2, 2 und hält es für „einen alten Namen etwa der Akropolis von ʿAr Moab". Doch scheint שאון „Kriegslärm" bei Amos ganz gut zu passen. So wird Šet das richtige und שאון bei Jerem. 48, 45 vielmehr aus Amos eingedrungen sein.

dagegen „gesegnet sei Jahwe, der Gott Šems“ [1]), so ist eben Jahwe der Sache nach mit Šem identisch, wie sonst mit Israel. Kanaʿan wird mit voller Verachtung behandelt und als „Knecht der Knechte“ bezeichnet. Es sind die Verhältnisse der ersten Königszeit, die sich hier wiederspiegeln: damals waren die Kanaʿanäer tributär und fronpflichtig, die freien Israeliten die Herren. Mit Salomo beginnt dann der Unterschied sich zu verwischen und ist bald völlig geschwunden. Die Sprüche besagen also in poetischer Form dasselbe, was in historischer Form die Erzählung des Jahwisten Jud. 1 berichtet.

Israel konnte der Spruch nicht sagen, auch ganz abgesehen vom jetzigen Zusammenhang, da Segen und Fluch den Ahnen zu Teil werden sollte, das historische Israel aber notorisch viel jünger war als Kanaʿan. Deshalb wird ein fingierter Name gewählt. Derselbe mufs die Israeliten in diesem Zusammenhang als Herrenvolk bezeichnen, und das tut, glaube ich, bnê Šêm in der Tat: es sind die „Leute die einen Namen“ haben [2]), und zwar speziell einen Namen in der echten Bedeutung, die ihm der stammesstolze Beduine beilegt, mit voller Stammesgenealogie: die degenerierten, in städtischer Kultur lebenden Kanaʿanäer dagegen haben keinen Stammverband und keine Genealogie mehr.

Neben Šem = Israel und Kanaʿan mufs auch Japhet ein reales Volk sein. Es weifs von Jahwe nichts, ist aber an Macht und Ansehen seinem älteren Bruder ebenbürtig und teilt sich mit ihm in die Herrschaft über Kanaʿan. Aufserdem ist es weit ausgebreitet und wohnt auch in den Zelten Šems — sei es dafs es sich Israeliten unterworfen hat, sei es dafs es Gebiete besitzt, die eigentlich Israel gehören sollten [3]) —; und man darf wohl auch heranziehen, dafs Japhet in der Völkertafel der Repräsentant der Nordvölker ist. Ich wüfste nicht, auf wen anders diese Angaben sich beziehen könnten, als auf die „Nordvölker“, von

[1]) Die von Graetz und Budde vorgeschlagenen Änderungen, die Gunkel adoptiert, scheinen mir recht wenig überlegt. Der Text ist völlig in Ordnung.

[2]) vgl. אנשי השם 6, 4 von den Heroen der Urzeit, und die vielen ähnlichen Stellen.

[3]) Gegen die Deutung, Japhet solle als Kaufmann u. ä. in die Zelte Šems kommen, protestiert Gunkel Genesis 74 mit Recht; das müfste יגר heifsen, „er wohne (ישכן) in den Zelten Sems“ kann nur bedeuten, dafs diese sein wirklicher Wohnsitz und sein Eigentum sind.

denen im 12. Jhdt. die grofse Invasion Syriens ausging, durch die die Philister (und ihre Stammgenossen, die Zakkari[1]), nach Palästina gekommen sind. Von dieser Invasion hat man natürlich im 10. und 9. Jhdt. noch mehr gewufst, als was uns im AT. in der Notiz erhalten ist, dafs die Philister von der Insel Kaptor gekommen sind. Dieser Name hängt vielleicht mit dem durch die Ägypter bekannten Seevolk der Kefti zusammen; jedenfalls gehörten diese in den Kreis der „Nordvölker". Ich glaube daher, dafs die von mir wiederholt ausgesprochene Gleichsetzung von יפת und Keft (das wäre כפת) hinlänglich begründet ist; die Erweichung von k zu j bietet nichts Anstöfsiges. Andererseits kann Japhet von dem griechischen Titanen Iapetos, dem Vater des Prometheus[2]), unmöglich getrennt werden, da dieser Name sicher nicht griechisch und eben nichts weiter als ein Name ist, den die Überlieferung bewahrt und für die Göttergenealogie verwendet hat — irgend eine Sage von Iapetos gibt es nicht. Ein Name, der sich bei Griechen und Hebräern findet, führt eben wieder auf die zwischenliegenden maritimen Gebiete, die Inseln und Südwestküsten Kleinasiens. — Ist diese Deutung richtig, so ist Japhet zwar nicht direkt = Philister, wie Wellhausen vermutet hat, dem ich früher gefolgt bin; wohl aber sind die Philister mit unter Japhet begriffen, und der Segen denkt in erster Linie an sie. Er nimmt dann die durch David geschaffene Abgrenzung zwischen Israeliten und Philistern als gegeben hin, vgl. die Erzählungen von Isaak resp. Abraham und Abimelech, auf die bereits Wellhausen verwiesen hat.

Doch für uns kommt es an dieser Stelle wesentlich auf Šem an; und für diesen gibt der Spruch über Japhet noch das weitere Kriterium, dafs er in „Zelten" wohnt. Diese Anschauung ist bekanntlich in Israel herrschend geblieben auch als es tatsächlich

---

[1]) Steckt dieser Name etwa in den כרתי und כרי des AT.?

[2]) Aufserdem erscheint Iapetos in der von Stephanos Byz. s. v. Ἄδανα bewahrten Liste kilikischer Götter; die Stadt Adana ist von Adanos und Saros (dem Eponymos des Flusses, an dem sie liegt) nach einer Niederlage durch die Bewohner von Tarsos gegründet, Adanos ist Sohn der Ge und des Uranos und hat zu Geschwistern Ostasos, Sandes, Kronos, Rhea, Iapetos, Olymbros. Zum Teil sind hier einheimische Namen erhalten; dagegen ist Iapetos allerdings wohl ebensogut wie Kronos und Rhea der griechischen Mythologie entnommen um den Bruder des grossen Gottes zu bezeichnen, der auf den Tarsischen Münzen Baʿal Tarz heifst und auch an der Felswand von Ibrîz abgebildet ist.

längst in festen Häusern wohnte. Wenn der israelitische Heerbann entlassen wird oder sich auf der Flucht auflöst, so geht ein jeder „zu seinen Zelten“ (Sam. I 4, 10. II 18, 17 = 19, 9; danach Jud. 7, 8. Sam. I 13, 2 u. a.), d. h. in seinen Heimatsort; auch im Bileamspruch Num. 24, 5 wohnt Israel in Zelten, ebenso Išsakar im Segen Moses Deut. 33, 18. Daher der Ruf, mit dem zum Abfall von David und von Rehabeam aufgefordert wird: „zu Deinen Zelten, Israel“ לאהליך ישראל Sam. II 20, 1. Reg. I 12, 16. Wenn der Segensspruch von den Zelten Šems redet, lebt darin nicht nur die Tradition von den ursprünglichen halbnomadischen Lebensformen des Volkes weiter, sondern es ist zugleich ausgesprochen, dafs diese für das Jahwevolk das eigentlich Normale und Naturgemäfse sind, auch als es längst sefshaft und zum Herren der Kanaanäer geworden war. Daher beherrscht diese Anschauung die Erzählungen von den Ahnen des Volkes durchaus. Analogien bieten nicht nur die Anschauungen der Araber, die auch nach der Welteroberung durch den Islam im Beduinenleben ihr Ideal sehen, sondern ebensogut manche Erzählungen Herodots von den Persern oder z. B. die Abneigung der Germanen gegen das Städteleben.

Die Invasion Palästinas und die genealogische Geschichtsüberlieferung.

Über den tatsächlichen Verlauf der Invasion Palästinas durch die Israeliten geben uns die ägyptischen Quellen authentische Nachrichten. Seit 1896 wissen wir, dafs zur Zeit Merneptaḥs [1]), des Sohnes Ramses' II., um 1230 v. Chr., die Israeliten bereits in Palästina safsen. In einer grofsen Inschrift aus Theben [2]), welche die Macht des Pharao mit den für solche

[1]) Ich benutze diese Gelegenheit, um auf die schöne Entdeckung von Calice (Orientalist. Lit. Ztg. 1903, 224) hinzuweisen, dafs sein Name [der schon zu seinen Lebzeiten Meineptaḥ, mit Schwund des r, gesprochen wurde] sich in מי נפתוח, מעין מי נפתוח, *πήγη ὕδατος Ναφθώ* Jos. 15, 9. 18, 15, d. i. „der Quelle Meneptaḥ's“, nordwestlich von Jerusalem auf dem Wege nach Qirjat Je'arîm, erhalten hat. Diese Quelle, deren Name früh volksetymologisch als „Wasser von Neptoach“ umgedeutet sein wird, mag von dem Pharao angelegt sein.

[2]) Petrie, six temples at Thebes, pl. 14. Spiegelberg Ber. Berl. Ak. 1896, 593. Äg. Z. 1897. Steindorff ZATW. 16, 330 ff.

Zwecke regelmäfsig verwendeten poetischen Phrasen preist, werden unter den gedemütigten Feinden nach den Libyern und dem Chetiterreich — dessen tatsächlich völlig unabhängige Stellung, als gleichberechtigte, durch Friedens- und Freundschaftsverträge mit Ägypten verbundene Grofsmacht dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dafs es von ihm nur heifst „das Chetaland ist in Frieden“ — die ägyptischen Untertanen im südlichen Syrien aufgezählt, als von der Macht des Königs überwältigt und dezimiert oder vernichtet[1]). Voran steht „das Kanaʿan“, bei den Ägyptern bekanntlich der Name des äufsersten Südens Palästinas, mit einer grofsen Festung, die auf den Ausläufern des Gebirges Juda gelegen haben mufs; dann folgen Asqalon, Gazer, Jenuʿam (im südlichen Libanongebiet), drei Hauptorte des Küstengebiets, darauf Israel, schliefslich Charu, d. h. der zusammenfassende Name des Choriterlandes Palästina, dem die fünf vorhergenannten Gebiete angehören. Während alle andern hier genannten Orte und Landschaften mit dem Zeichen des Fremdvolks und dem Länderdeterminativ geschrieben sind, steht bei Israel, geschrieben Jsir'r d. i. ישראל, statt dessen hinter dem Zeichen des Fremdvolks ein Mann und eine Frau mit den Pluralstrichen, d. h. es ist im Gegensatz zu den übrigen Landschaften oder Städten[2]) als Stamm bezeichnet, wie schon Spiegelberg hervorgehoben hat. Wir dürfen daraus schliefsen, dafs Israel damals noch nicht zur vollen Sefshaftigkeit gelangt war, in der Hauptsache noch nicht aus Bauern, sondern aus beweglichen und daher wohl auch besonders kriegerischen Viehzüchtern bestand: daher kommt die Tatsache, dafs es kein Land sondern ein Stamm ist, auch in der Schrift zum Ausdruck. Wenn es von ihm heifst, dafs es „ein *fkt* ohne Frucht“ geworden ist, so ist zwar die Bedeutung des Wortes *fkt* unbekannt (durch das Determinativ wird es als etwas böses bezeichnet); aber der Sinn kann nur sein, dafs durch die ägyptischen Waffen die Erträgnisse

[1]) Wirkliche Kriege mit den genannten Orten und Stämmen sind aus diesen Phrasen nicht zu folgern, wenn es auch an Unruhen und lokalen Kämpfen unter der ägyptischen Herrschaft niemals gefehlt haben und die Auswahl der Orte vielleicht dadurch bestimmt sein wird. Es ist lediglich Zufall, wenn wir einmal von einem derartigen Vorgang aus einer Inschrift oder Skulptur der Tempel etwas erfahren.

[2]) Den Unterschied zwischen beiden ignoriert die ägyptische Schrift häufig, ebenso wie z. B. die Araber die Landschaftsnamen Šâm und Maṣr auf die Städte Damaskus und Kairo übertragen haben.

seines Landes vernichtet, d. h. dafs sein Gebiet verwüstet ist. Über die Lage desselben gibt der Text keine nähere Auskunft; da es aber unmöglich noch weiter nördlich als Jenu'am gesucht werden kann, ist es wahrscheinlich, dafs die Aufzählung sich von der Küste dem Binnenlande zuwendet, um dann mit dem alles Vorhergehende zusammenfassenden Choriternamen zu schliefsen. So werden wir zu der Annahme geführt, dafs Israel damals schon eben da safs, wo wir später den Schwerpunkt des Volkes finden, d. h. im Gebirge Ephraim.

Dafs Israel sonst in den ägyptischen Texten nie genannt wird, kann nicht Wunder nehmen; beruhen doch die in ihnen vorkommenden Erwähnungen palästinensischer Orte fast durchweg auf Zufall[1]). Soviel geht allerdings daraus hervor, dafs damals Israel noch in keiner Weise das herrschende Volk Palästinas oder eines Teils desselben war; für die Ägypter hatte es daher nur eine ganz untergeordnete Bedeutung, für sie waren die Städte und Stadtfürstentümer die Hauptsache, und diese waren nach wie vor in den Händen der alten (choritischen) Bevölkerung. Das stimmt völlig überein zwar nicht mit der späteren durch und durch verfälschten Eroberungsgeschichte, wohl aber mit der alten echten Tradition der Israeliten, wonach diese sich zwar im Gebirge festsetzten und hier durch Rodung des Waldes ihr Gebiet erweiterten, aber in die Täler nicht hinabdringen konnten und Städte nur ganz vereinzelt eroberten, weil die Kanaanäer militärisch weit besser organisiert und viel kriegserfahrener waren und „eiserne Wagen hatten" (Jud. 1. 3, 2. Jos. 17, 14 ff.). Eben diesem Stadium wird die Zeit Merneptaḥs entsprechen; etwa zwei bis drei Generationen später mag dann der Deborakampf fallen, der schon etwas konsolidiertere Verhältnisse und vor allem eine Ackerbau treibende Bevölkerung erkennen läfst.

Wenn die Israeliten unter Merneptaḥ bereits in Palästina safsen, mufs ihre Invasion in frühere Zeit fallen[2]). Unter die

[1]) Eine Ausnahme bilden eigentlich nur die Listen Thutmosis' III. und Šošenqs I., die vollständige Verzeichnisse der besiegten Orte geben wollen.

[2]) Natürlich schliefst das nicht aus, dafs Nachzüge auch später noch hinzugekommen sein mögen. Doch wissen wir darüber nichts. Nur das wird sich uns unten als wahrscheinlich ergeben, dafs die Edomiter erst im zwölften Jahrhundert, nach Ramses III. (ca. 1200—1169), in ihre späteren Wohnsitze gelangt sind, und das gleiche wird von den zu ihnen gehörigen oder doch ihnen ganz nahe verwandten Stämmen Südpalästinas (Juda, Kaleb, Simeon) gelten.

kräftigen Pharaonen Sethos I. und Ramses II. können wir sie schwerlich setzen, wohl aber in die wirren Zeiten vorher, wo die ägyptische Macht durch religiöse Wirren und Thronkämpfe schwer erschüttert war und gleichzeitig der Norden Syriens an die Chetiter verloren ging. Und nun wissen wir, dafs der erste Krieg, den Sethos I. (ca. 1320—1300) bei der Wiederaufrichtung der ägyptischen Herrschaft zu führen hatte, gegen die Šasu, d. h. gegen die Beduinenstämme der Sinaihalbinsel, die „Räuber" (שסה, s. u.), gerichtet war, die „sich auf dem Gebiet von Charu (Palästina) festgesetzt" und hier eine allgemeine Anarchie hervorgerufen hatten, und die von ihm im ersten Jahre seiner Regierung an „der Burg des Kana'an" geschlagen wurden. Und vorher erfahren wir aus den Amarnabriefen, dafs seit den letzten Jahren Amenophis' III. (ca. 1415—1380) die Ägypterherrschaft in Syrien nicht nur von den Chetitern und den einheimischen Rebellen (Amoriter, Sidon u. a.) angegriffen wurde, sondern das Land gleichzeitig überall durch die Invasion von Beduinenstämmen heimgesucht wurde, die als Suti und Sa-gas bezeichnet werden, und teils als Söldner im Dienst der Ägypter und der lokalen Dynasten stehen, teils auf eigene Hand oder im Bündnis mit den Gegnern Ägyptens operieren, erobern und rauben. An ihrer Stelle erscheint bekanntlich in den Briefen des Abdchiba von Jerusalem der Name der Chabiri. Ich glaube nach wie vor, trotz des Widerspruchs von Stade u. a., dafs Zimmern diese mit vollem Recht mit den Hebräern identifiziert hat — der Name 'ibrîm kann in Keilschrift garnicht anders wiedergegeben werden —, und dafs, wenn auch Winklers Vermutung, das Ideogramm Sa-gas sei durchweg Chabiri zu lesen[1]), schwerlich haltbar ist, doch der zu Grunde liegende Gedanke, dafs die Chabiri-Hebräer ein wesentliches Element dieser Beduineninvasion bildeten, den geschichtlichen Tatsachen vollständig entspricht. Demgemäfs habe ich auch die Šasu Sethos' I. mit den Hebräern identifiziert[2]), und

[1]) Die Gründe dafür gibt er Altoriental. Forsch. III 90ff. KAT. 196f.

[2]) Glossen zu den Tontafelbriefen von Tell el Amarna, in den Ägyptiaca, Festschrift für G. Ebers, 1896. Zeitlich ist dadurch meine frühere Vermutung, die israelitische Invasion gehöre ins 12. Jhrh., als unhaltbar erwiesen, und dieselbe um zwei Jahrhunderte weiter hinaufgerückt; aber das Bild, das ich schon 1880 (ZATW. I) aus den alttest. Nachrichten über sie gewonnen hatte, und das Stade (ebenda S. 146ff.) weiter ausgeführt hat, wird dadurch zwar ganz wesentlich ergänzt, aber in den Grundzügen nicht

bin der Ansicht, dafs die kurz darauf entdeckte Mernephtaḥ-inschrift diese Hypothese in erwünschtester Weise bestätigt hat. Es schliefsen sich eben diese Zeugnisse aus drei von einander völlig unabhängigen, zeitgenössischen Quellen aufs beste zusammen und geben uns eine feste, urkundliche Grundlage, die uns einen lebendigen Einblick in den geschichtlichen Hergang der Invasion Palästinas durch die Hebräer und zugleich einen völlig unabhängigen Mafsstab für die Kritik der alttestamentlichen Überlieferung bietet.

Die Tatsache der Invasion Palästinas von Osten und Süden her, und die zweite Tatsache, dafs die Israeliten erst lange nachdem sie sich im Gebirge festgesetzt hatten, die Städte Kanaans teils erobert, teils wenigstens zu tributären Untertanen gemacht haben, ist den Nachkommen im Gedächtnis lebendig geblieben; sprach sie sich doch in den Zuständen der älteren Königszeit noch deutlich genug aus. Aber alles Detail war damals, als die Sagentraditionen sich gestalteten und dann vom Jahwisten zu einem einheitlichen Geschichtswerke zusammengefafst wurden, längst vollständig verschollen. Nicht einmal von der Tatsache, dafs die Vorfahren in Palästina etwa zwei Jahrhunderte lang (bis über Ramses III. hinaus) Untertanen der Ägypter gewesen waren, hat sich irgendwelche Erinnerung erhalten: wir hätten sie aus dem Alten Testament niemals erschliefsen können. Erst nach dem Ende der Ägypterherrschaft, am Ausgang des 12. Jahrhunderts, beginnt (im Gegensatz zu den historischen Rückschlüssen) eine wirklich geschichtliche Überlieferung der Israeliten mit den Taten der Debora und Gideons.

Aber in der ersten Königszeit fühlen sich die Israeliten mit dem Lande, das ihnen Jahwe geschenkt hat, längst aufs engste verwachsen, nicht mehr als fremde Eindringlinge, sondern als seine rechtmäfsigen Herren. Auch König Mešaʿ von Moab redet, um dieselbe Zeit (850 v. Chr.), nicht anders; für ihn ist es selbstverständlich, dafs „der Mann von Gad seit der Urzeit (מִיָּמֵי) in ʿAṭarôt sitzt“ — eine Behauptung, die übrigens in dem relativen Sinne, in dem alle solche Aussagen überhaupt nur gemacht werden können, vielleicht geschichtlich richtiger ist, als

geändert. Es ist das ein sehr instruktiver Beleg sowohl für das was sich durch methodische Kritik erreichen läfst, wie auch für die im Material liegenden Grenzen unserer Erkenntnis.

die entgegengesetzte des AT. So kommt es, dafs wie der Sinaigott allmählich in dem Lande sefshaft wird, das sein Volk erobert hat und wo überall seine Altäre und Tempel stehen, und daneben doch die ältere Vorstellung lebendig bleibt, dafs er auf dem Sinai und nur hier thront, so auch neben das Bewufstsein des Ursprungs aus der Fremde ebenso unvermittelt die entgegengesetzte Anschauung tritt, dafs die Urväter des Volks bereits im Lande gewohnt haben, dafs hier aus ihren Lenden die Ahnen gezeugt sind, die dann zu volkreichen Stämmen erwuchsen, dafs ihnen hier überall die Gottheit erschienen ist und dafs sie die Kultstätten begründet und geweiht haben, an denen ihre Nachkommen den göttlichen Segen gewinnen. Dabei ergeben sich, wenn dann das Bedürfnis erwacht, die einzelnen Erzählungen und Kultlegenden zu einer zusammenhängenden Geschichte zu verbinden, zwei sehr verschiedene Vorstellungen. Entweder sind auch diese Ahnen Einwanderer aus der Fremde, so gut wie das Volk als ganzes; wie dies in der Urzeit haben auch sie als viehzüchtende Nomaden gelebt, und in Kana'an bald hier bald dort ihr Zelt aufgeschlagen und die Offenbarung der Gottheit erhalten. Dabei tritt dann die ältere, nichtisraelitische Bevölkerung ganz zurück; die Beziehungen zu ihr haben keine Bedeutung, der Sage kommt es alsdann nur auf die Beziehung zur Gottheit und zu den Nachkommen an, und so verläuft alles friedlich und idyllisch. Diese Anschauung herrscht in den uns erhaltenen Erzählungen durchaus und fast allein. Aber diese Sage ist trotz einzelner israelitischer Elemente, die sie aufgenommen hat, nicht eigentlich israelitisch, sondern gehört wesentlich dem Gebiet der Südstämme an. Neben dieser friedlichen Version hat eine ganz andere gestanden, nach der die Ahnen mächtige Krieger waren und das Land ebenso mit den Waffen erobert haben wie nachher ihre Söhne. Von dieser Version liegt uns fast nur noch in der Sichemgeschichte Gen. 34 und in dem isolierten Verse Gen. 48, 22 ein Bruchstück vor, wonach Jakob den Amoritern die Stadt Sichem mit Schwert und Bogen abgenommen hat[1]). Beide Stücke gehören weder zu J noch zu E, sondern stammen aus einer ganz andersartigen Darstellung der Vorzeit. Wir werden nicht fehlgehen mit der Annahme, dafs es ehemals in Israel viel mehr derartige Traditionen

[1]) Vgl. o. Luthers Bemerkungen S. 110, und unten den Abschnitt über Simeon.

gegeben hat (vgl. Amos 2, 9), und dafs sie ursprünglich vielleicht weit volkstümlicher gewesen sind als die uns erhaltenen friedlichen Geschichten.

Diese Erzählungen von den Ahnen sind ihrem Ursprung nach nichts anderes als Varianten in Sagenform, die neben der historischen oder quasihistorischen Überlieferung von der ältesten Geschichte des Volks stehn. Beide besagen genau dasselbe: das Volk Israel hat ursprünglich in der Wüste nomadisiert, dann ist es in Kana'an eingedrungen, hat die Ortschaften erobert und die Kultusstätten gegründet. In demjenigen Stadium des Volksbewufstseins, das sie geschaffen hat, bedürfen sie keiner Vermittelung, ja sie sind vielfach sogar im Ausdruck identisch; denn wenn man sagt: Israel hat Sichem mit Schwert und Bogen erobert, oder vor der Stadt eine Maṣṣeba errichtet, so kann das ebensogut von dem Volk als ganzem wie von seiner Personifikation im Eponymos verstanden werden. Äufserlich fühlbar wird der Unterschied nur dann, wenn im letzteren Falle an Stelle des Namens Israel der Heros Jakob gesetzt wird, oder wenn nicht Israel und Edom sondern Jakob und Esau schon im Mutterleibe miteinander ringen und jener diesem den Segen des Vaters stiehlt. Aber auch wenn dieser Namensunterschied nicht vorhanden ist, müssen die beiden Auffassungen auseinander fallen, sobald ein Erzähler die einzelnen Geschichten sammelt und aneinander reiht: er mufs die von Einzelpersönlichkeiten handelnden als die Geschichte der Ahnen voranstellen, dann erst kann die Geschichte des Volks folgen. Da nun das Volk erobernd in Kanaan eingedrungen ist, die Ahnen aber auch schon hier gelebt haben, müssen sie am Ende ihrer Geschichte erst wieder aus dem Lande herausgebracht, es mufs ein Zwischenstück geschaffen werden, das anderswo spielt und es möglich macht, die inzwischen zu einem Volk erwachsenen Nachkommen in das Land ihrer Väter zurückzuführen. Zu diesem Zweck ist die Sage vom Aufenthalt in Ägypten und dem Exodus benutzt worden. Auch diese wird von der Volkssage beliebig von einem Ahnen — sei es Abraham, sei es Joseph oder Israel — und von dem gesamten Volke erzählt; für die zusammenfassende Darstellung der Sagengeschichte hat sie nur in letzterer Gestalt Bedeutung: sie wird das Bindeglied, welche die ursprünglich identische Geschichte der Ahnen und des Volkes durch einen grofsen Einschnitt zugleich von einander scheidet und miteinander verbindet. Wie der Erzähler zu diesem Zwecke die

Josephgeschichte planvoll komponiert und ausgestaltet hat, hat oben Luther dargelegt; und ich habe in dem ersten Aufsatz zu zeigen versucht, aus welchen — ursprünglich sehr dürftigen und noch in der Geschichte des Jahwisten äufserst knapp gehaltenen[1]) — Elementen die Geschichte vom Zuge durch die Wüste ins Ostjordanland zusammengesetzt ist. Sie benutzt ausschliefslich Traditionen der Südstämme, die an sich mit dem Volk Israel garnichts zu tun haben, sondern bestehende Zustände reflektieren: den Ursprung des Kultus der Lewiten von Qadeš, den ständigen Kampf mit den 'Amaleqitern, die Festsetzung Kalebs und Qains im Negeb u. ä. Dazu kommen freie Kombinationen auf Grund der gegebenen geographischen und ethnographischen Verhältnisse. Dadurch, dafs das alles zu einer fortlaufenden Geschichtserzählung verbunden wird, ist der Schein entstanden, als liege hier bereits eine historisch verwertbare Überlieferung vor, und dieser Schein hat seltsamer Weise die modernen Forscher immer von neuem irre geführt, auch wenn sie noch so kritisch zu operieren glauben; sie sind in Wirklichkeit diesen Fragen nie ernstlich auf den Grund gegangen. Dafs der Schein trügerisch ist, geht schon daraus hervor, dafs der Jahwist über die Eroberung Palästinas gar keine Traditionen benutzen konnte: abgesehen von den Geschichten von Adonibezeq und Lûz — die in Wirklichkeit schwerlich in die Zeit der Invasion, sondern erst in die späteren Kämpfe im Lande gehören — mufs er sich begnügen, hier lediglich eine Rekonstruktion auf Grund der in der ersten Königszeit bestehenden Zustände zu geben.

In den Geschichtswerken J und E sind die Ahnen Israels und seiner Nachbarn genealogische Gestalten; d. h. die Völker sind in ihnen zu einer Einheit zusammengefafst, in der sich ihre Geschicke verkörpern. Dem liegt die Anschauung zu Grunde, dafs jede menschliche Gemeinschaft auf Gemeinsamkeit des Blutes, d. h. auf der Abstammung von einem Ahnherrn beruhe. Diese

[1]) Der Exodus und die Katastrophe der Ägypter waren in ganz wenigen Sätzen erzählt; und was weiter bei J^1 (vor Einlegung des Zuges an den Sinai, der gleichfalls einschliefslich der Gotteserscheinung nicht viel Raum in Anspruch nahm) an Stelle der jetzt in den historischen Partien von Exodus, Numeri, Josua stehenden Geschichten stand, füllt höchstens ein paar Druckseiten und war kaum umfangreicher als die Darstellung der Eroberung des Landes, die in Jud. 1. 2, 1a. 5b. 3, 2. 3 und den wenigen noch dazu gehörigen Stellen des Buches Josua gröfstenteils erhalten ist. Ausführlicher behandelt war einzig die Bileamepisode.

Anschauung ist den Israeliten wie den Arabern immer lebendig geblieben, während die Griechen sie mit dem Fortschreiten der Kultur wenigstens teilweise überwunden haben; bei den Agyptern und Babyloniern findet sich von ihr keine Spur, und ebenso kennen die Römer[1]) und die modernen Völker sie überhaupt nicht mehr, und uns wird es so schwer sie zu begreifen, dafs wir gewöhnlich mit völliger Verkennung der Tatsachen von dichterischer Gestaltung und Erzeugnissen poetischer Phantasie reden. In Wirklichkeit sind sie für die Zeit, in der sie entstanden sind, völlige Realitäten und der notwendige, ganz unreflektierte Ausdruck der bestehenden Lebensverhältnisse, sodafs man sich sogar Gemeinschaften, von denen man weifs, dafs sie auf ganz anderem Wege, durch freie Vereinigung nicht blutsverwandter Menschen, entstanden sind, garnicht anders vorstellen kann, als als Nachkommen eines Ahnherrn, dessen Namen sie tragen; so z. B. die lewitische Priesterschaft oder die Zunftverbände des Judentums oder die kleisthenischen Phylen. Bei Arabern und Israeliten ist diese Anschauung noch realer und massiver als bei den Griechen, weil die Stammnamen meist singularische Kollektive, also die Namen der Stämme und der Eponymen identisch sind.[2])

Bei dieser Auffassung ergibt es sich von selbst, dafs z. B. Benjamin der jüngere Bruder von Joseph, Juda der jüngere Bruder Israels (Sam. II 19, 44) ist oder dafs die Ahnen Moabs und der Ammoniter Brüder sind. Indessen nicht alle Gestalten der israelitischen Sage sind derartige Eponymen: Abraham, Isaak, Jakob verkörpern zwar in unserer Überlieferung das Volk Israel und seine Geschicke, Laban die Aramäer, Esau die Edomiter, aber ihre Namen sind nicht die ihrer Völker. Daraus folgt ohne

[1]) die sich daher nicht mehr als Nachkommen des Romulus, sondern als den durch einen staatlichen Akt zu einer Einheit zusammengefafsten Verband freier Menschen betrachten und vor Romulus nicht dessen Ahnen (Latinus usw.) sondern das Volk der „Ursprüngler" Aborigines setzen. Ebenso denken sich die Sabeller ihre Stämme nicht durch Zeugung von Eponymen geschaffen, sondern durch den Auszug der jungen Mannschaft unter Führung des Gottes.

[2]) Bei den Griechen ist das bekanntlich nicht der Fall: man kann nicht sagen „Achaios hat Tros" oder „Hellen hat Perses geschlagen". Der kollektive Gebrauch der singularischen Völkernamen mit dem Artikel (*ὁ Χαλκιδεύς, ὁ Πέρσης, ὁ Ἰλλυριός*) ist wesentlich davon verschieden: ihm entspricht im Hebräischen „der Amoriter", der „Amaleqiter" oder auch „iš Israel, d. i. der israelitische Mann".

weiteres, dafs diese Gestalten ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt haben müssen, dafs sie erst sekundär zu genealogischen Gestalten, zu Repräsentanten ihrer Völker gemacht worden sind; bei Jakob und Esau hat man, um den Widerspruch zu beseitigen, zu der bequemen Auskunft einer Umnennung gegriffen, d. h. sie einfach durch einen Machtspruch mit den Eponymen Israel und Edom identifiziert.

Doch davon wird alsbald weiter zu reden sein. Wohl aber mufs darauf gleich hier hingewiesen werden, dafs der Volksüberlieferung nur die Einzelgestalten und höchstens ihre unmittelbaren Verwandten, also Gruppen wie Joseph-Benjamin, Israel-Juda, Israel-Edom angehören. Die Verbindung der Einzeltraditionen und die Zusammenfassung aller Stämme und Völker zu einem wohlgeordneten Ganzen ist das Produkt individueller Tätigkeit, die wir ihrer Tendenz nach bereits als gelehrte Arbeit bezeichnen müssen, ganz derselben Art wie die, wodurch Hesiod und die übrigen genealogischen Dichtungen der Griechen die Hellenen und die übrigen ihnen bekannten Völker systematisch in Stammbäumen geordnet haben[1]). Die Aufgabe war, die Widersprüche der Einzelüberlieferung auszugleichen, und die Einzelgestalten in ein System zu bringen und zu einer vollständigen, methodisch geordneten Übersicht aller in Betracht kommenden Völker und Stämme zu ergänzen. Das Ergebnis dieser Arbeit unterscheidet sich, so andersartig die Methode ist, der Tendenz nach in nichts von der Art, wie wir die Volksstämme, die uns in der Geschichte entgegentreten, zu Gruppen und Familien ordnen und aus den ältesten erkennbaren Zuständen vorhergehende Wanderungen und Wandelungen erschliefsen. Es liegt in dem jahwistischen Geschichtswerk nur in der Behandlung der Hauptfiguren (und in späteren Einlagen) vor, hat dagegen offenbar eine grofse selbständige Literatur erzeugt nach Art der Namenlisten der hesiodeischen Kataloge, von der uns

[1]) Vgl. m. Forschungen I 91f. 144f. und sonst. Wenn meine dortigen Aufserungen gelegentlich Verwunderung erregt haben und als seltsame Einfälle ad acta gelegt worden sind, so beruht das nur darauf, dafs die Kritiker sich weder die den Genealogien zu Grunde liegende Auffassung lebendig gemacht haben, noch der Arbeitsmethode der genealogischen Dichter nachgegangen sind, ja diese Fragestellung überhaupt nicht aufwerfen, weil immer noch unklare, romantische Ideen in den Köpfen spuken. — Die Ergebnisse der genealogischen Poesie sind dann bekanntlich bei den Griechen in den Prosawerken des 6. und 5. Jahrhunderts nochmals methodisch überarbeitet worden.

Gen. 25, 1—6. c. 36 und auch in Gen. 22, 20—24 Bruchstücke erhalten sind. Von diesen ist wenigstens das letztere, vielleicht auch die anderen, später in das Werk des Jahwisten eingelegt worden. Der Elohist hat sich um die Genealogie wenig gekümmert, wie er ja auch die ganze Urgeschichte beiseite läfst; ihn interessiert nur das Volk Israel. Dagegen hat der Priestercodex die Angaben von J systematisch überarbeitet und zum Teil durch neue, seinen Anschauungen und den Verhältnissen seiner Zeit besser entsprechende ersetzt. Aus diesem Material haben wir uns zunächst die Anfänge der genealogischen Überlieferungen zu rekonstruieren.

Das Volk Israel, wie es sich in der „Richterzeit" konstituiert hat — zur Zeit Merneptaḥs war der Umfang des Namens noch viel kleiner —, umfafst das Bergland zu beiden Seiten des Jordan (soweit sich nicht innerhalb desselben noch Kanaʿanäer unabhängig behauptet hatten) vom Fufs des Hermon bis zum Toten Meer; westlich vom Jordan bildete das Gebiet der Jebusiter von Jerusalem seine Südgrenze. Das Deboralied zählt die zehn Stammgruppen auf, die (so verschieden ursprünglich ihre Herkunft war) damals zu Israel gerechnet wurden: Ephraim, Benjamin, Makîr [in späteren Quellen Manasse genannt], Zebûlon, Išsakar; Ruben, Gilʿad [später Gad genannt]; Dan, Ašer, Naphtali[1]). Südlich Jerusalems safs das kleine Volk Juda, in enger Verbindung mit einer Anzahl halbnomadischer Stämme des äufsersten Südens, von denen das Brüderpaar Simeon und Lewi wohl damals schon mit ihm genealogisch am engsten verbunden war, während andere, teils freundliche, teils feindliche Stämme. Qenaz mit Kaleb und Jerachme'el, ʿAmaleq mit Qain, zu dem Stamme Edom gerechnet wurden, der südlich vom Toten Meer ein ziemlich ansehnliches Reich gegründet hatte. Wenn wir uns ein judäisches genealogisches Schema etwa des 11. Jahrhunderts denken, so wird in demselben Edom vermutlich der ältere Bruder Judas gewesen sein. Auch der Stamm Ismaʿel in der Sinaiwüste zwischen Palästina und Ägypten, vielleicht auch Midian östlich vom Golf von Aila, wurden in ähnliche Beziehungen zu diesen Südstämmen

[1]) Dafs Israel aus „zehn Teilen (ירדות)" besteht, im Gegensatz zu dem einen Juda, hält auch Sam. II 19, 44 „der Mann Israels" „dem Manne Judas" vor, bei dem Konflikt der zum Aufstand des Šebaʿ führt. Weiteres über die wahrscheinliche Entwickelung des Stammbaums s. u. bei den Israeliten.

gesetzt. — Durch die Philisterkriege und das Königtum Sauls kam dann Juda in enge politische Verbindung mit Israel, durch David gewann es zeitweilig die Herrschaft über dasselbe. Damals galt daher Juda als der jüngere Bruder Israels[1]). Aber diese Auffassung ist in allen uns sonst erhaltenen Genealogien durch eine jüngere verdrängt, in der Israel seine Suprematie noch stärker zum Ausdruck bringt und sich Juda als einen seiner Söhne unterordnet[2]). So wird Juda in der Genealogie einer der Stämme Israels und steht mit Benjamin, Ruben, Dan usw. auf gleicher Linie. In der Theorie ist diese Anschauung, welche die Judäer zu Israeliten macht, völlig durchgedrungen, und beherrscht die theologische Sprache des Judentums bis auf den heutigen Tag. Aber in der Praxis hat sie niemals die geringste Bedeutung gewonnen, hier steht Juda immer in alter Weise neben und in schroffem Gegensatz zu Israel: niemals ist es vor dem 19. Jahrhundert einem Menschen eingefallen, in der Sprache des gewöhnlichen Lebens einen Juden als Israeliten zu bezeichnen.

Durch dieses genealogische Schema entstehen, da Simeon und Lewi ihrem Bruder Juda folgen, 13 israelitische Stämme. Da man aber für das Schema die heilige Zahl 12 gewinnen wollte, half man sich damit, dafs man Ephraim und Manasse (Makîr) zu der Einheit Joseph zusammenfafste (so im Segen Jakobs), oder den verschollenen Stamm Lewi, resp. den an seine Stelle getretenen fiktiven und nicht zu den Grundbesitzern gehörigen Priesterstamm dieses Namens, strich. Zwischen diesen beiden Auswegen schwanken die Geschichtsbücher; im Segen Moses ist die Schwierigkeit dadurch gelöst, dafs hier der Stamm Simeon nicht mehr berücksichtigt, dafür aber Lewi als Priesterstamm den andern elf gleichgestellt wird. Dies Schwanken bestätigt, dafs die Zwölfzahl der „Stämme Israels" nicht auf einer realen Einteilung zu praktischen Zwecken beruht wie bei den griechischen und etruskischen Zwölfstädtebünden (oben S. 148, 1) — als man eine solche Einteilung unter Salomo brauchte, hielt

[1]) Sam. II 19, 44 LXX, vgl. Luther ZATW. 21, 29ff., der diese Verhältnisse klar gelegt hat.

[2]) Es geschieht das durch den Gewaltstreich, dafs Israel mit dem Ahnherrn Jaqob für identisch erklärt wird. Denn Luthers Annahme ist gewifs richtig, dafs für den Verfasser von Sam. II 19, 41 Jaqob der Vater Israels und Judas gewesen ist.

man sich gar nicht an die angeblichen Stämme, Reg. I 4 —, sondern lediglich aus dem theoretischen Bedürfnis erwachsen ist, die Zwölfzahl zu gewinnen.

Diese israelitischen Stämme werden nun in der Genealogie durch ihre Ahnen Jakob, Isaak, Abraham mit einer grofsen Anzahl anderer Stämme in Verbindung gesetzt. Und zwar zerfallen diese in zwei Gruppen: einmal die Stämme des Südens, zu beiden Seiten des Toten Meeres, sodann die Aramäer, die von J an den Euphrat gesetzt werden. Jene Gruppe erscheint in allen Überlieferungen und tritt uns in einer ganzen Anzahl sehr alter Sagen entgegen, die durchaus ethnologischen Inhalts sind (wenn auch andere Elemente damit verbunden sein mögen und die Gestalten, die ihre Träger sind, zum Teil ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt haben): so die Sagen von Ismael, von Esau, von Lots Söhnen. Die andere Gruppe dagegen gehört fast ausschliefslich dem Jahwisten an; und auch inhaltlich trägt sie, soweit sie nicht lediglich aus genealogisch-ethnographischen Namenslisten besteht (die auch der ersten Gruppe nicht fehlen, z. B. bei den Qeṭurasöhnen), einen wesentlich andern Charakter: Sara, Rebekka, Laban sind durchaus nicht in derselben Weise Repräsentanten der Aramäer, wie etwa Esau der der Edomiter. Nicht in den Geschichten, die von ihnen erzählt werden, kommt ihre ethnographische Bedeutung zum Ausdruck, sondern fast allein dadurch, dafs sie von Geburt Aramäer sind, so gut wie Abraham selbst.

Hinter dieser Verbindung mit den Aramäern steht weiter die Ableitung aus Babylonien. Denn wenn es auch umstritten ist, ob die Ableitung Abrahams aus der Chaldäerstadt Ur Gen. 11, 28. 15, 7, die dann der Priestercodex wieder aufgenommen hat, schon bei J oder wenigstens bei J¹ vorkam[1]), so folgt doch die Ableitung aus Babylonien schon aus der von J erzählten Turmbausage. Babylonien ist hier die Heimat des Menschengeschlechts überhaupt, wie bei den Phönikern (oben S. 211). So dient Abrahams Herkunft aus Babylonien einmal dazu, die Israeliten mit allen anderen Völkern in Verbindung zu setzen — das wird dann in der Völkertafel im einzelnen ausgeführt —, sodann aber ist

[1]) 15, 7 ist sicher Interpolation, aber doch älter als P, so dafs dieser jedenfalls die Ableitung aus Ur nicht erst erfunden hat. Aber es ist sehr möglich, dafs ursprünglich nur Abrahams Vorfahren, nicht er selbst aus Babylonien stammte; denn das Heimatland, von dem er ausgezogen ist 12, 1. 24, 4, ist nach 24, 10 Aram Naharaim.

sie das unentbehrliche Verbindungsstück zwischen den universellen kosmogonischen Sagen, mit denen J sein Geschichtswerk begann, und den spezifisch israelitischen Stammsagen, die nun folgen. Doch darauf brauchen wir nicht weiter einzugehen; denn es ist klar, dafs diese beiden Gruppen ursprünglich garnichts miteinander zu tun haben und die Verbindung zwischen beiden rein literarisch ist — wie denn auch die Bedeutung Noahs und seiner Söhne (oben S. 219 ff.) vollkommen umgestaltet werden mufste, als man ihn aus dem Ahnen der palästinensischen Völkergruppe zum Stammvater aller Menschen machte.

Die Aramäer und die Herkunft der Israeliten.

Um eine gesicherte Grundlage zu gewinnen, müssen wir von der Auseinandersetzung zwischen Jakob und Laban Gen. 31, 17 ff. ausgehen. Wenn auch die Verteilung im allgemeinen richtig erkannt ist, glaube ich doch nicht, dafs eine der mir bekannten Analysen im hebräischen Text — die deutschen Übersetzungen verwischen unwillkürlich die Anstöfse — irgend jemand befriedigen kann. Dafs zu E sowohl der Diebstahl des Teraphim (denn J ist derartiges völlig fremd) v. 19. 30 b. 32 ff. gehört, wie die Traumerscheinung Elohims bei Laban v. 24. 29, und darum auch v. 20 und 26, ist sicher; aber ich glaube nicht, dafs jemals derselbe Erzähler berichtet hat: „Da stahl Rachel den Teraphim, der ihrem Vater gehörte, || da stahl Jakob das Herz[1]) des Aramäers Laban“ v. 19. 20, oder Laban hat sagen lassen können: „weshalb stahlst Du mein Herz .... || weshalb stahlst Du meinen Gott?“ v. 26. 30 b. Vielmehr liegen hier deutlich Dubletten vor, also E^1 und E^2, und ebenso klar ist, dafs das Stehlen des Teraphim das ursprüngliche (E^1), das Stehlen des Herzens (E^2) eine absichtliche Änderung der Vorlage ist, welche den in der Erwähnung des Götzen liegenden Anstofs beseitigen will. Bei E^1 setzt Laban dem Jakob nach, weil ihm sein Gott gestohlen ist, aber Jakob wird durch Rachels List gereinigt, und so versöhnen sich beide; bei E^2 verfolgt er ihn, weil die heimliche Entweichung ohne Abschied sein Gefühl verletzt, wird aber durch Elohim, der ihm im Traum erscheint, gezwungen, trotz seiner Übermacht (v. 29) sich mit einigen Vorwürfen zu begnügen und

[1]) d. h. überlistete.

selbst auszusprechen, dafs der Grund von Jakobs Flucht wohl seine Sehnsucht nach der Heimat gewesen sei (v. 30 a). Und nun tritt sofort hervor, dafs die hier und nur hier plötzlich auftauchende und bisher ganz unerklärliche Bezeichnung „Laban der Aramäer“ v. 20. 24 der Sprachgebrauch von E² ist[1]). Die scharfe Betonung seiner Nationalität würde sich am einfachsten erklären, wenn sie die Berichtigung einer Vorlage ist, in der Laban nicht Aramäer war und auch nicht in Charrân lebte: und nun liegt 29, 1 bekanntlich eine Version vor, nach der Jakob „ins Land der bne Qedem ging“, d. h. in die Wüste östlich und südöstlich von Palästina (s. u. S. 243 f.), Laban also hier und nicht in Charrân heimisch war. Dieser Vers wird seit Dillmann fast allgemein E zugewiesen, und wenn Sievers ihn zu J rechnet und mit der folgenden, in Charrân (v. 4) spielenden Erzählung verbindet, so ist das geographisch ebensowenig haltbar, wie kritisch. Denn 28, 10 sind die Worte erhalten: „und Jakob zog von Beerševa aus und ging nach Charrân“, welche sich mit 29, 1 nicht vertragen, dagegen in der in Charrân spielenden Geschichte 29, 2 ff. ihre unmittelbare Fortsetzung haben: „da sah er, und siehe ein Brunnen im Felde“ u. s. w., also zu J gehören[2]). Bei J wird von der weiten Reise hier ebensowenig etwas erzählt wie bei der Hin- und Rückseite des Knechtes Abrahams c. 24, 10. 61 ff.; E dagegen hat in sie bekanntlich die Gotteserscheinung im Traum in Betel eingelegt, die J ganz fremd ist[3]). Für E bildet diese, auf die er 31, 13. 35, 1 ff. zurückkommt, das eigentliche Zentrum der Jakobgeschichte; und an die Betelgeschichte schliefst

[1]) Daher wird diesem wohl auch v. 47 gehören, wo Laban Aramäisch spricht, ebenso das vorhergehende: „und sie afsen dort auf dem Steinhaufen“ v. 46; das ist eine Umsetzung des Opfers und des Opfermahles bei E¹ v. 54. Stammt von E² auch die Umsetzung der Maṣṣeba (v. 51 f.), die gewifs zu E¹ gehört, in die מצפה *Μασσηφα* v. 49?

[2]) Metrisch würde sich 28, 10 in die von Sievers metr. Stud. II S. 320 gegebene Rekonstruktion ebensogut einfügen wie 29, 1.

[3]) Das jahwistische Stück 28, 13—16 ist ganz jung und bringt die stereotype Verheifsung der Nachkommenschaft. Die Lokalität ist nicht genannt, sodafs wir nicht einmal wissen, ob der בי־קום, an dem Jakob schläft (v. 16), wirklich Betel war. Auch auf dem Rückweg kommt Jakob bei J nicht nach Betel, sondern zieht aus dem Ostjordanland (Pnuel) nach der Auseinandersetzung mit Esau direkt nach Hebron 37, 14 b, wo sofort die Josephgeschichte anschliefst. Die Zugehörigkeit von 33, 17 ist unsicher und irrelevant; von 33, 18—35, 20 gehört nichts zu J, wohl aber die Geschichte von Ruben 35, 21 f., s. u.

29, 1 „da machte Jakob sich auf die Füfse[1]) und ging ins Land der bne Qedem“ aufs beste an.

Mithin gehören die Erwähnungen von Charrân 27, 43. 28, 10. 29, 4 sämtlich zu J[2]), und vermutlich wird er dies in dem verlorenen Eingang der Abrahamsgeschichten — denn 11, 28—30 sind gewifs nicht rein J, wenigstens nicht J[1] — ebensogut als seinen Wohnsitz genannt haben, wie der Priestercodex 11, 31. Auch der Übergang des flüchtigen Jakob über den Euphrat 31, 21 gehört zu J. Wenn dagegen Laban ihn bei E 31, 23 in sieben Tagen am Gebirge Gilead erreicht, so hat schon Dillmann hervorgehoben, dafs damit für Laban ein viel näherer Wohnsitz vorausgesetzt wird als das Euphratland, d. h. eben das Land der bne Qedem.

Dafs die jahwistische Version über Labans Wohnsitz und damit zugleich über Abrahams Heimat durchgedrungen ist, zeigt schon E[2], ebenso Hosea 12. 13. Für E[2] beweist weiter Josuas letzte Rede Jos. 24, 2 f., wonach die Väter des Volkes „seit Urzeit“ im Lande jenseits des Euphrat wohnten und Jahwe den Abraham von hier durch ganz Kanaan geführt hat. Dazu stimmt der Opferspruch Deut. 26, 5: „ein schweifender Aramäer war mein Vater“. Was aber E[1] über Abrahams Herkunft erzählt hat, wissen wir nicht, wenn wir es nicht aus Labans Wohnsitz erschliefsen wollen, da der Eingang seines Werkes verloren ist; nur dafs er auch bei ihm auf Elohims Befehl aus der Heimat ausgewandert ist, steht fest (20, 13).[3]) Die Geschichte Rebekkas fehlt bei E vollkommen und über ihre Herkunft haben wir aus

---

[1]) „Der wundersame Ausdruck: ‘er hub seine Füfse auf’ ist nicht jahwistisch“ (Wellhausen).

[2]) Vgl. auch Mez, Geschichte der Stadt Ḥarrân 1892, S. 15 ff. Sievers rechnet allerdings auch 27, 43, das von 28, 10 kaum trennbar ist, zu E, was mir auch sonst inhaltlich sehr unwahrscheinlich ist. In 24, 10 vermifst er Metr. Stud. II 302 hinter ויקם וילך ארם נהרים אל עיר נחור einen Versfufs; die Lücke könnte sehr gut durch חרנה ausgefüllt werden.

[3]) cp. 20 gehört jedenfalls an den Eingang der Abrahamsgeschichte bei E, da Sara noch jung und für den Harem eines Königs geeignet ist. Aber von v. 1 gehört nur „und er lebte als Beisasse in Gerâr“ zu E; die vorhergehenden Worte enthalten zwei zusammenhanglose und sich widersprechende Bruchstücke, die sich schwerlich werden unterbringen lassen: „von dort brach Abraham auf nach dem Lande des Negeb“ und „und er wohnte zwischen Qadeš und der Mauer (šûr)“, d. h. in der Sinaiwüste, die nicht zum Negeb gehört; schon Qadeš liegt südlich desselben.

ihm keine Andeutung; das alles tritt bei E völlig zurück, eine Einreihung der Israeliten in einen allgemeinen völkergeschichtlichen und weltgeschichtlichen Zusammenhang, wie sie bei J vorliegt, hat er nicht beabsichtigt: eben deshalb konnte er mit Abraham beginnen. Daher werden bei ihm andere Völker nicht berücksichtigt, ethnographische Genealogien und Völkertafeln, an denen das jahwistische Werk so reich ist, fehlen völlig; auch an Laban nimmt er nur um Jakobs willen Interesse, nicht um seiner selbst oder der bnê Qedem willen[1]).

Bei J dagegen wird die aramäische Herkunft und Verwandtschaft der Ahnen Israels durchweg betont. Das hat zu mehreren Erweiterungen seines Werkes geführt. Gleich das Bruchstück aus dem Anfang der Abrahamgeschichte Gen. 11, 28–30 enthält zwar sicher Angaben, die bei J^1 standen — von Abrahams Herkunft, von Nachor, Loṭ und Saraj mufste er berichten —, sieht aber in seiner jetzigen Gestalt nicht so aus, als ob es von J^1 stamme. Abrahams Stammbaum lautet bekanntlich:

Tarach		
Abram	Nachôr	Haran
Gem. Saraj	Gem. Milka	Milka Jiska Loṭ

Von diesen Namen ist Tarach, wie Jensen erkannt hat[2]), der bei den Chetitern und ihren Nachbarn weit verbreitete Gott Tarchu, Tarqu. Haran kann kaum etwas anderes sein, als eine geschwächte oder vielmehr absichtlich geänderte[3]) Aussprache von Charrân [so schon Wellhausen], während Nachôr ebenso aus dem Namen des Euphrat Nahar entstellt sein wird. Über Milka[4]) und Jiska ist nichts weiter bekannt; von letzterer mufs nach der Art, wie sie v. 29 genannt wird, ursprünglich weiteres erzählt worden sein. Ebenso vermifst man eine Angabe über

[1]) Ebenso sind Ismael und Esau-Edom nur berücksichtigt, weil sie nun einmal in die heilige Geschichte der Patriarchen hineingehörten.

[2]) Z. Assyr. VI 70. Hittiter und Armenier 153; vgl. Knudtzon, die zwei Arzawabriefe, 1902, S. 19ff.

[3]) Dafs derartige Entstellungen garnicht selten waren, lehrt vor allem der Vergleich von Gen. 4 und 5. Bet-haram oder -haran in Moab (Gad) Num. 32, 36. Jos. 13, 27, das Mez und Gunkel heranziehen, hat mit diesem Haran gewifs nichts zu tun.

[4]) Jensen, Z. Assyr. 12, 299 deutet Saraj als bab. šarrat „Königin", Milka als malkat „Fürstin", und erklärt sie für Göttinnen. Aber weder pafst für שרה die Etymologie, noch hat sie mit Babylonien irgend etwas zu tun; s. u.

die Abstammung der Saraj; das ist wohl wegen 20, 12 gestrichen, wo E sie zur Halbschwester Abrahams von Vaters Seite macht, in Materialisierung der jahwistischen Erzählungen 12, 12 ff. 26, 7 ff.

An Nachôr werden 22, 20 ff. zahlreiche aramäische Stämme als seine Söhne angeknüpft. Von Milka stammen:

1. ʿÛṣ *Ωξ*, *Ουζ*, im Priestercodex Gen. 10, 23 der älteste Sohn Arams, nach Hiob 1, 1—3 ein Land, in dem Viehzucht getrieben wird, im Bereich der bne Qedem, also im Wüstengebiet östlich von Palästina (s. u. S. 244), griech. *Αὐσῖτις*, nach Jerem. 25, 20[1]) ein Land mit mehreren Königen. Josephus Ant. I 145 versetzt Arams Sohn *Οὖσης* nach der Trachonitis und Damaskos, der Zusatz zum griechischen Hiob dagegen läfst ihn *ἐν γῇ τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τῶν ὁρίων τῶν Εὐφράτου* wohnen, und Ptolemäos V 19, 2 kennt *Αἰσεῖται* in der Arabia deserta in der Nähe Babyloniens. Der Name kehrt bei den Choritern wieder, s. das.[2]) Delitzsch hat den Namen in der Angabe Salmanassars II wiedergefunden, dafs dieser König im J. 832 den Sâsi, Sohn eines Usäers, zum Herrscher in Patin (am untern Orontes) einsetzt.[3]) Danach wäre ʿUṣ in alter Zeit weiter nördlich zu suchen; und das legt auch seine Stellung in der Liste Gen. 22 nahe.

2. Bûz *Βαυζ*, auch Jer. 25, 23 neben Dedan, Taimâ und allen Arabern. Hiob 32 Heimat des Elihu[4]), von Delitzsch Par. 307 mit dem tief in Arabien gelegenen Wüstenland Bâzu bei Assarhaddon identifiziert.

3. Qmû'el, der Vater Arams. Qmû'el ist offenbar kein Stammname, sondern der von einer (für uns verschollenen) Tradition gegebene Name des Urvaters der Aramäer, der mit den Patriarchen der Israeliten auf gleicher Linie steht. Sehr

---

[1]) falls der Text richtig ist; die Worte fehlen in LXX.

[2]) Thren. 4, 21 „Tochter Edoms, die Du im Lande ʿÛṣ sitzt" wirft beide Gebiete zusammen, ebenso Aristeas bei Euseb. praep. ev. IX 25, 1, wo Hiob *ἐν τῇ Αὐσιτιδι χώρᾳ ἐπὶ τοῖς ὅροις τῆς Ἰδουμαίας και Ἀραβίας* wohnt.

[3]) Parad. 259. Z. f. Keilschriftforschung II 96, nach Salmanassars Obelisk Zl. 154. Winckler in Schraders Keilinschr. Bibl. I S. 146 liest Sa-a-si apal Kur(?)-uz-za-a; aber Delitzsch' Auffassung des Zeichens kur als Länderdeterminativ: bal (mât) Uṣ-ṣa-a ist viel wahrscheinlicher, da die Endung auf -â (ai) deutlich zeigt, dafs es sich um ein Ethnikon handelt; überdies würde man im anderen Falle ku-ruz-za-a erwarten.

[4]) Chron. I 5, 14 Stammvater eines Geschlechts in Gilʿad; der an ihn anknüpfende Stammbaum besteht aus willkührlich zusammengestoppelten Namen (Jachdo, Išišai, Mika'el, Jaroach, Abichail, daneben Gilʿad und Chûri).

bezeichnend für den aus ganz verschiedenartigen Elementen zusammengesetzten Charakter unserer Liste ist, dafs hier der umfassende Volksname Aram den einzelnen Aramäerstämmen eingeordnet wird, ja genealogisch noch eine Stufe tiefer steht.

4. כשד Kesed, *Χασζαδ, Χασαδ, Χαζαδ* d. i. der Eponymus der כשדים Chaldäer. Mit Recht hat man betont, dafs dieselben auch im Hiob 1, 17 als räuberischer Wüstenstamm (neben den Sabäern v. 15) erscheinen; WINCKLER[1]) wird mit der Annahme Recht haben, dafs hier der Wüstenstamm erscheint, aus dem die zu Ende des 2. Jahrtausends in Süd-Babylonien eingedrungenen Chaldäer hervorgegangen sind; nur waren sie nicht Araber, sondern Aramäer.

5. Chazô *Αζαυ*, von DELITZSCH Par. 306 in dem bergigen Wüstenland Chazû, nördlich von Bâzu, bei Asarhaddon wiedererkannt.

6. Pildaš *Φαλδας*[2]) und 7. Jidlaph *Ιελδαφ* unbekannt.

8. Btû'el, in einem Zusatz als Vater der Rebekka bezeichnet. Aber diese ist bekanntlich bei J[1] garnicht Tochter Btû'els, sondern der Milka und des Nachor und Schwester des Laban[3]). Dagegen gehört Btûel nach 22, 23, wonach Milka 8 Söhne hat, in die Liste der Nachoriden. Ob er ein Stammname ist oder anderswoher stammt, ist nicht zu entscheiden.

Bastarde Nachôrs von R'ûma *Ρηφα, Ρεμα:*

9. טבח Ṭebach *Ταβεκ*, Sam. II 8, 8 verschrieben בטח, LXX [*Μα*]*σβακ*, Luc. [*Μα*]*τεβακ*, Chron. I 18, 8 טבחת [*Με*]*ταβηχας*, zum Reich Hadad'ezers von Ṣuba gehörige Stadt[4]), von David geplündert. äg. Tbchu (Thutmosisliste no. 6), in dem Amarnabrief 127 Tubichi.

10. Gacham *Τααμ* unbekannt.

[1]) Altorient. Forsch. II 250 ff. Die von WINCKLER gleichfalls herangezogene Stelle Reg. II 24, 2–4, wo Jojaqîm von den Banden der Chaldäer, Arams, Moabs und der Ammoniter heimgesucht wird, ist ganz sekundär und kann nichts beweisen.

[2]) Man hat den Namen פנדשו in einer sinaitischen Inschrift (LIDZBARSKI, Handbuch der nordsem. Epigr. S. 352) verglichen.

[3]) s. die klare Darlegung bei GUNKEL, Genesis 229; vgl. SIEVERS metr. Stud. II 299. 302 f. Btûel ist in 24, 15. 24. 47 interpoliert; auch Laban ist 29, 5 Sohn Nachôrs (vgl. 24, 29; v. 50. 60 scheint auch Btûel Rebekkas Bruder zu sein, den SIEVERS durch ihre Mutter Milka ersetzt).

[4]) Daneben Berotai (Chron. ברתי), nach Ezech. 47, 16 in der Richtung nach Ḥamat.

11. Tachaš *Τοχος*, äg. Tachsi, im nördlichen Syrien (W. M. Müller, Asien und Europa 251. 258).

12. Ma'aka, die bekannte aramäische Landschaft am Fufs des Hermon.

Wenn auch nicht alle Namen sich identifizieren lassen, so ist doch soviel klar, dafs die Liste als vollbürtige Söhne Nachors nur Landschaften und Stämme der syrisch-nordarabischen Wüste aufzählt, als Bastarde eine Reihe von Distrikten und Ortschaften des syrischen Kulturlandes; mit anderen Worten, die Heimat der Aramäer ist die Wüste, von hier aus sind sie in das Kulturland eingedrungen und haben sich hier mit anderen Elementen gemischt. Wie die Liste aus verschiedenartigen Bestandteilen gemischt ist und neben Stamm- und Ortsnamen auch andere, wie Qmu'el und vielleicht Btû'el, enthält, so macht sie auf Vollständigkeit keinen Anspruch. So vermissen wir (falls Damaskus erst später aramäisch geworden sein sollte) jedenfalls Ṣuba, Gešûr, Tob, vielleicht auch Rechob. Die Zwölfzahl ist lediglich vom Verfasser eingeführt, als übliche runde Zahl; für die wirkliche Einteilung der Aramäer (die nie eine Einheit gebildet haben) hat sie noch weniger Bedeutung als bei Israel. — Dafs alle genannten Gebiete wirklich aramäisch gewesen sind, ist nicht füglich zu bestreiten; später scheinen manche, wie 'Ûṣ, Chazû, Bâzu, von Arabern besetzt zu sein[1]) und mögen dabei teilweise ihre lokale Begränzung verschoben haben.

Die Liste tritt in der Form einer Botschaft an Abraham über die Schicksale seines Bruders auf und soll die Rebekkageschichte vorbereiten, gehört also zum jahwistischen Werk; tatsächlich aber ist die Rebekkageschichte viel älter und setzt, wie schon erwähnt, andere Familienverhältnisse voraus. Es kommt hinzu, dafs die Liste zu dem Wohnsitz Nachors und Labans in Charran und Aram Naharaim recht schlecht pafst; denn sie nennt nicht Aramäer des Euphratgebiets, sondern weit südlicherer Gegenden, vor allem der syrisch-arabischen [nicht der mesopotamischen] Wüste. Das erhöht aber nur ihren Wert: sie führt uns in die fast verschollene Heimat der aramäischen

[1]) Wie stark bei diesen Arabern der aramäische Einfluſs war, beweist die Verehrung der Atar-samain (sprich Atar-šamain!) d. i. der Aramäischen „'Attar (= Astarte) des Himmels" (Feminium zu Be'el šamen) bei den Qedräern und anderen arabischen Stämmen (Keilinschr. Bibl. II, S. 214. 220. Winckler, Altorient. Forsch. I 528. Zimmern, KAT. 434).

Stämme. Sie ist also ein sehr altes, vollständig selbständiges Stück, das lediglich aus ethnographischem Interesse in das Werk des Jahwisten so gut es gehen wollte eingelegt ist und mit ihm ursprünglich garnichts zu tun hat, so wenig wie die Qeṭûrasöhne und die Genealogien der Edomiter und Choriter.

Diese Tatsache führt nun noch einen Schritt weiter. Die Erzählungen bei J reden zwar von Aram Naharaim, nennen Charran oder „die Stadt Nachors", lassen Jakob mit seinen grofsen Heerden über den Euphrat setzen, aber trotzdem fehlt alles Lokalkolorit völlig. Wenn wir die geographischen Namen streichen, würde Niemand glauben, dafs die Gen. 24 und 29 ff. geschilderten Szenen in dem alten Kulturlande am Euphrat und Belichos, vor und in der grofsen Stadt Charrân spielen. Nachors und Labans „Haus" (24, 23. 32. 29, 13) steht offenbar in der Stadt; sonst verschwindet diese vollständig, und wir haben es nur mit Schafzüchtern zu tun, für die der Brunnen in der Steppe (nicht etwa ein Stadtbrunnen vor dem Tor, etwa wie der von Ilion) im Zentrum ihres Lebens steht, die gewaltige Heerden haben und diese auf freier meilenweit sich ausdehnender Fläche — Laban entfernt seine Heerde 30, 36 drei Tagereisen von der Jakobs — weiden lassen. Man wende nicht ein, dafs J begreiflicher Weise vom nördlichen Mesopotamien nur eine unklare Vorstellung haben könne und sich die Lebensverhältnisse denen gleichartig denke, die er selbst vor Augen hat. Denn hätte er etwa die Verhältnisse von Schafzüchtern in Juda (vgl. Absalom Sam. II 13, 23) oder selbst Gilead zu Grunde gelegt, so würde er nie so erzählen können: selbst im Negeb und der Wüste Juda (Sam. I 25) gibt es derartige Dimensionen nicht. Die nächste Analogie, ja eine vollständige Parallele bis ins einzelne hinein ist dagegen die gleichfalls aus J stammende Geschichte von Mose in Midian Exod. 2, 15 b ff., sowohl die Brunnenszene und die Vermählung, wie seine Hirtendienste, bei denen er mit den Schafen seines Schwiegervaters weit in der menschenleeren Einöde umherzieht, bis zum feurigen Busch. Das ist genau dieselbe Szenerie, wie in den Rebekka- und Labangeschichten; es ist ganz klar, dafs E das Ursprüngliche bewahrt hat, wenn er sie ins Land der bne Qedem, in die syrische Wüste verlegt, während J mit Aram Naharaim und der „Stadt" ein fremdes Element hineinträgt, das nur äufserlich eingesetzt ist, aber im weiteren Verlauf auch von ihm völlig fallen gelassen wird. Dazu

kommt nun noch, dafs Jakob nach seiner Aussage 32, 11, in einem zu J gehörenden Stück, auf dem Hinwege den Jordan überschritten hat: das ist zwar auch möglich, wenn er auf der Flucht von Be'eršeba' nach Charrân den Weg über Damaskus eingeschlagen hat, ist aber das natürliche nur, wenn er ins „Ostland", in den Haurân und die syrische Wüste, gezogen ist. Es ist das nicht der einzige Fall, wo die literarisch jüngere Quelle, die dann auch in der Labangeschichte ihre Abhängigkeit von J auf Schritt und Tritt erweist, sagengeschichtlich eine ältere Version bewahrt oder wieder herstellt. Dazu stimmt aufs beste, dafs nach der Stammliste 22, 20 ff. die Aramäer in der syrischen Wüste südlich vom Euphratlande sitzen, nicht in Mesopotamien. Zugleich aber zeigt sich, dafs J die alten Volkssagen, die er, dem Plane seines Werkes entsprechend, in einen anderen Zusammenhang einordnet, im übrigen mit voller Treue wiedergibt. Hätte er selbst eine bei Charrân spielende Erzählung erfunden oder frei ausgestaltet, so müfste sie ganz anders lauten.

Ein „Ostland" Qedem und seine Bewohner, die bnê Qedem[1]), kennen die Ägypter schon in der Geschichte des Sinuhe[2]) aus der 12. Dynastie (verfafst um 1900 v. Chr.). Dieser flieht vor Sesostris I. über die Grenzbefestigungen Ägyptens in die Sinaiwüste, wo ihn ein „Beduine" (suti) findet und den schon Verschmachtenden verpflegt. „Ein Land gab mich weiter an das andere, ich verliefs Sun (?) und kam nach Qedem und verbrachte anderthalb Jahre dort"; dann ruft ihn 'Ammienši, der Fürst des oberen Tenu (verschrieben für Rutenu, d. i. Palästina), zu sich, gibt ihm seine Tochter zur Frau und einen schönen Grenzdistrikt Namens Jaa (?), reich an Feigen, Wein, Honig, Öl und allen Baumfrüchten, Getreide und Vieh. Hier liegt also Qedem ziemlich weit von Ägypten entfernt, etwa im Osten oder Südosten des Toten Meeres. Der Name ist ihm natürlich von

[1]) Dafs das ein geographisch bestimmter Begriff ist, hat z. B. schon Dillmann zu Gen. 25, 15. 29, 1 erkannt, vor allem aber Winckler, Gesch. Isr. II 51 ff. weiter ausgeführt, der auch Gen. 29, 1 richtig deutet. Es ist aber ein Lapsus, wenn er behauptet, der nur an späten Stellen (Ezechiel, Joel, Deuterozacharja) vorkommende Name des Toten Meeres הים הקדמני „das östliche Meer" bedeute Qadmonitermeer.

[2]) Am besten in der Übersetzung Ermans, Aus den Papyrus der Kgl. Museen, S. 17. 24. Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa S. 47. — Nach demselben, Oriental. Lit. Ztg. II 38, findet sich Qedem auch auf Rechnungen eines Londoner Ostrakons der 18. Dyn.

den Bewohnern des Negeb und Südpalästinas gegeben, aber wie man sieht ein fest umgrenzter geographischer Begriff. In demselben Sinne erscheint es in der Angabe Gen. 29, 1, von der wir ausgegangen sind, ferner in den Zusätzen der Gideongeschichte Jud. 6, 3. 33; 7, 12; 8, 10, welche zu Midian noch ʿAmaleq und die bne Qedem hinzufügen. Auf das Bergland östlich von der ʿAraba führt der Eingang der Sprüche Bileams, Num. 23, 7, in denen Edom statt Aram als seine Heimat eingesetzt werden mufs[1]): „von Edom holte mich Balaq, der König Moabs von den Bergen von Qedem"; ebenso der Zusatz zum Verzeichnis der Qeṭûrasöhne Gen. 25, 6: „den Söhnen seiner Kebsweiber gab Abraham Geschenke und sandte sie noch bei seinen Lebzeiten von Isaak weg nach Osten ins Land Qedem". Gen. 10, 30 (J[2]) wird als Gebiet der Söhne Joqṭâns angegeben: „ihr Wohnsitz war von Meša' in der Richtung nach Spar, dem (?) Berg des Ostens". Meša' *Μασσηε* und Spar *Σωφηρα*[2]) sind unbekannt, aber Joqṭân gehört in der Tat ursprünglich nach Qedem, dem wüsten Gebirgslande östlich von Edom, s. u. bei Midian.[3]) Als allgemeine Benennung der arabischen Stämme der östlichen Wüste wird bne Qedem bei Jerem. 49, 28 (neben Qedar), Ezech. 25, 4. 10 (ebenso in der nachexilischen Stelle Jes. 11, 14) verwertet, ferner im Hiob 1, 3 (vgl. o. S. 239). Hier haben eben, wie wir gesehen haben, ursprünglich die Aramäer gesessen.

Unsere Ergebnisse werden dadurch bestätigt, dafs der Vertrag Labans und Jakobs auf dem Berge Gil'ad eine Auseinandersetzung und Grenzbestimmung zwischen ihren Völkern bezeichnen will; Wellhausens Vermutung, dafs sie ursprünglich,

[1]) So richtig Marquart, Hommel, Winckler, Baentsch; weiteres s. u. bei Edom.

[2]) das natürlich mit Ẓafâri in Hadramaut nichts zu tun hat. משא Meša' ist vielleicht mit משא *μασση* Gen. 25, 14 unter Ismaels Söhnen (auch Prov. 31, 1), assyr. Mas'a (Schrader, KGF. 102. Delitzsch, Parad. 301 f., neben den Niba'aiti = Nebajot, Taima' u. a.) in Nordarabien identisch. Die übliche Gleichung von Meša' und Mesene im Mündungsgebiet des Euphrat ist so unwahrscheinlich wie möglich.

[3]) Auch den Ort Qedêmot nördlich vom Arnon (Jos. 13, 18. 21, 37. Chron. I 6, 64; nach Deut. 2, 26 schickt Mose aus der Wüste von Qedêmot die Botschaft an Sîchon, wonach der Name wahrscheinlich Num. 21, 16 einzusetzen ist: ZATW. V 46) darf man wohl heranziehen, ebenso Ismaels jüngsten Sohn Qedma Gen. 25, 15 (P). An der späten Stelle Gen. 15, 19 ist unter den Völkern, deren Besitz dem Samen Abrahams zufallen soll, neben den Qainiten und Qenizziten auch הקדמני genannt.

als gewaltige Riesen, das Gebirge selbst aufgetürmt haben als Grenzwall zwischen Aram und Israel, ist gewifs richtig. Wo immer nun auch dieser Berg im Ostjordanlande gelegen haben mag[1]), so lehrt ein Blick auf die Karte, dafs er die Grenze zwischen Israel und den späteren Aramäern, d. i. Damaskus, niemals gewesen sein kann. Die Israeliten sitzen im Süden, diese Aramäer kommen von Norden; die Grenze könnte also wohl eins der von Osten nach Westen laufenden Flufstäler sein, aber nicht ein Berg, da die Gebirgszüge in nordsüdlicher Richtung streichen. Sie bilden vielmehr die Grenze zwischen dem Kulturland des Jordangebiets im Westen und dem Wüstenplateau im Osten. Also sitzt das Volk, das Laban vertritt, eben hier in der Wüste des Ostlandes oder Qedem. Zugleich aber wird der Unterschied zwischen seinem Aramäertum und seinem Wohnsitz in Qedem zwar nicht für die Darstellungen von J zu E, wohl aber für die zu Grunde liegenden Sagenversionen hinfällig: denn die Aramäer safsen ursprünglich eben hier in Qedem[2]).

Andererseits aber ist es vollständig klar, dafs Abraham (mit Lot) und seine Nachkommen mit den Aramäern garnichts zu tun haben, weder mit denen von Qedem noch gar mit denen von Charrân[3]). Sie sind lediglich hier geboren oder holen sich

[1]) Die gewöhnliche Gleichsetzung mit dem noch jetzt G. Gil'âd genannten Berg s. vom Jabboq bei es Salt ist höchst unwahrscheinlich, da sie zur Folge hat, dafs J einen groben geographischen Fehler begangen haben müfste, wenn er Jakob erst nachher an den Jabboq kommen läfst.

[2]) Für den Namen Laban hat es schwerlich Bedeutung, dafs Deut. 1, 1 ein Ort Laban *Λοβον* vielleicht östlich vom Toten Meer, Num. 33, 20 eine Wüstenstation Libna *Λεβωνα* vorkommt; solche Namen kann es überall geben, wo die Gegend weifsgefärbt ist; ebensogut könnte man den Namen Libanon heranziehen. Sondern Laban wird ein Heros und ursprünglich ein Gott sein so gut wie Jakob. Der von Zimmern KAT. 363 angeführte Gottesname La-ban wird damit freilich auch nichts zu tun haben.

[3]) Es gibt kaum einen unglücklicheren Gedanken, als Abraham, Saraj usw. aus charránischen und weiter aus babylonischen Göttern abzuleiten. Wenn schon im allgemeinen die Geburtssage und gar der genealogische Zusammenhang der jüngste Bestandteil eines Mythus ist – eine Tatsache, die Winckler und seine Genossen sehr mit Unrecht vergessen haben —, so hier ganz besonders, wo an die angebliche Heimat der israelitischen Heroen auch nicht die geringste Sage anknüpft: denn die Geschichten von der Werbung Rebekkas, Leas, Rachels und von Jakobs Hirtendiensten sind Idylle, die weder Mythus noch Lokaltradition enthalten. Ganz anders ist es in der Regel mit den Grabstätten von Heroen, da diese Kultusstätten sind und als solche die Voraussetzung und Wurzel des Mythus bilden, der sie erwähnt.

ihre Weiber von hier, aber sie alle leben und wirken nur in Palästina, und zwar abgesehen von Jakob fast ausschliefslich im äufsersten Süden, und hier sind sie mit allen Fäden mit dem Boden und den Kultstätten verwachsen. Sie sollten also hier autochthon sein: wenn das bei Abraham (und Lot) sowie bei den Frauen nicht der Fall ist, kann das nicht auf dem Wesen dieser Gestalten beruhen, sondern nur darauf, dafs die Erzählungen von ihnen künstlich mit einer ganz anderen, ihnen fremden Traditionsmasse verbunden sind.

Die Lösung dieses Problems liegt in der Erkenntnis, die wir H. Winckler verdanken, dafs die Aramäer keineswegs die uralte und daher schon früh zu halber und ganzer Sefshaftigkeit übergegangene Bevölkerung Nordsyriens und des westlichen Mesopotamiens bilden[1]), sondern ursprünglich Wüstenstämme sind, die im 2. Jahrtausend aus der syrisch-nordarabischen Wüste gegen das Kulturland vordringen und sich hier an den verschiedensten Stellen festsetzen, genau wie die Israeliten in Palästina. Dieses Vordringen bildet eben die grofse, oben S. 225 f. schon erwähnte Bewegung, in die uns die Amarnatafeln hineinführen. So gehören die Hebräer und Aramäer in der Tat historisch eng zusammen, und was noch wichtiger ist, sie stehen gemeinsam in scharfem Gegensatz gegen die sefshafte Bevölkerung, die Kanaanäer, auf die sie, die בני קדם (oben S. 220), als echte Beduinen voll Stolz auf ihre Bewegungsfreiheit und ihre Blutsverbände herabsehen: jene sind an die Scholle gebundene Knechte, die den Stammverband und seinen Ehrencodex nicht kennen und daher bestimmt sind ihnen zu dienen. Diesen Zusammenhang hat die israelitische Tradition bewahrt: sie sieht, im Gegensatz zu den stammfremden kanaanäischen Bauern, in den nomadischen Aramäern ihre nächsten Blutsverwandten. Wenn dem so war, wenn andererseits, nach anderen, davon völlig verschiedenen Traditionen, die Israeliten von Abraham und seinen Nachkommen abstammten, so ergab sich die Konsequenz von selbst: diese Ahnen mufsten, so sehr sich ihr Wesen dagegen sträubte, Aramäer gewesen und aus deren Heimat an

[1]) Dafs in Nordsyrien eine voraramäische Bevölkerung existiert haben mufste, liefs sich schon aus den Angaben der Ägypter, vor allem den Namen, entnehmen, und ebenso waren die nomadischen Aramäer Babyloniens längst bekannt. Volle Aufklärung aber haben erst die Amarnatafeln gebracht, und Winckler hat das grofse Verdienst, die Tatsachen zusammengefafst und unter einen allgemeinen Gesichtspunkt gestellt zu haben.

die Stätten gewandert sein, mit denen sie in der Tradition und im Kultus verbunden waren.

Ja wir dürfen vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Wenn das Volk, das die Einwohner Kanaʿans die „Leute von jenseits", Hebräer, nannten, aramäischen Ursprungs zu sein behauptete, so steht nichts im Wege, das für historisch richtig zu halten. Dafs sie später kanaʿanäisch sprachen, kann über ihre Herkunft so wenig beweisen, wie die romanischen Sprachen der Franzosen und Lombarden, die slavische der Bulgaren: der Dialektwechsel kann sich in ein paar Generationen vollzogen haben, zumal der dialektische Unterschied zwischen aramäisch und kanaanäisch damals noch viel geringer war als später. Für ein Nomadenvolk, das von Osten her über den Jordan kommt, werden wir die Heimat in der Tat zunächst im „Ostlande" suchen, d. h. eben in dem alten Sitz der Aramäer in der syrischen Wüste. Hier haben sie natürlich, wie alle Beduinen, mit ihren Herden weite Gebiete durchzogen und je nach der Jahreszeit an verschiedenen Stätten gezeltet. Ihr wichtigster Weideplatz mag im nordwestlichen Arabien in der Nähe des Sinaivulkans gelegen haben, sodafs sie von hier den Kult des Sinaigottes mitbringen konnten, dessen Thronsitz, den „Kasten Jahwes", sie bei ihren Zügen und Razzias mit sich führten, damit der Gott unter ihnen weilen könne.

Wir haben bekanntlich Anzeichen, dafs Jahwe auch anderen aramäischen Stämmen nicht fremd gewesen ist, einmal den Doppelnamen des Königs Ilubi'di = Jaubi'di von Ḥamât (unter Sargon), sodann den König Azrijâu von Ja'udi in Nordsyrien (unter Tiglatpileser III.), d. i. יאדי, der Landschaft von Gerdjin bei Sendjirli[1]).

[1]) Erkannt von Winckler, Altor. Forsch. I 1ff. Die sonstigen Namen, in denen man aufserhalb Israels und des Judentums den Namen Jahwe zu finden geglaubt hat (s. die besonnene Zusammenstellung Zimmerns KAT. 466ff.), beweisen garnichts. Die viel umstrittenen westsemitischen Namen der ersten babylonischen Dynastie Ja-ach?-wi(pi)-ilu, Ja-wi(pi)-ilu, Ja-wi(pi)-um (dazu Ja-u-um-ilu) deutet nach dem Vorgang anderer auch Ranke, Early Babylonian personal Names (Bab. Exped. of the Univ. of Pennsylvania, series D, vol. III, 1905) p. 25. 113f. 234 (vgl. p. 200) als Bildungen der Form יצחאל, die mit Jahwe nichts zu tun haben. Ganz problematisch ist W. M. Müllers Vorschlag (Asien und Europa S. 162. 312; ebenso schon Maspero ÄZ. 1881, 129), den palästinensischen Ortsnamen Btja (Liste Thutmosis III. no 97) als בית יה(וה) zu erklären und dadurch einen Jahwekult in Kanaʿan in vorisraelitischer Zeit zu erweisen; ebenso die Deutung eines Frauennames Kfni'a (Dyn. 20. 21) als כפניה „Verlangen Jahwes" (S. 313).

Beides sind zwar nur Eigennamen, aber doch solche, die die Verehrung des Gottes Jahwe, Jahu in Ḥamât und Ja'udi kaum zweifelhaft erscheinen lassen. Ein Hauptgott ist Jahwe allerdings hier nicht gewesen, da er in der Liste der Götter von Ja'udi auf der Hadadinschrift nicht genannt ist.

Die Folgerungen, die wir gezogen haben, gelten zunächst nur für die echten Israeliten, dagegen nicht für die edomitischen und halbedomitischen Südstämme einschliefslich Judas mit Simeon und Lewi. Diese verehren zwar auch den Sinaigott, sind aber auf ganz anderem Wege, nicht über den Jordan sondern über Qadeš, in ihre späteren Wohnsitze gelangt, und können daher auch ganz anderen Ursprungs sein als die Israeliten. Ihre Vorfahren können schon Jahrhunderte lang im Gebiet der Sinaihalbinsel und im Negeb gezeltet haben, ehe die ersten Israeliten über den Jordan gingen. Ich bin einstweilen geneigt sie für echte Kana'anäer zu halten. Allerdings steht dem gegenüber, dafs der Name der eben erwähnten nordsyrischen Landschaft Ja'udi so eng an Jehuda anklingt, dafs man einen Zusammenhang vermuten möchte, zumal sich auch Jahwe bei beiden findet. Möglich ist es also, dafs ein Aramäerstamm dieses Namens sich in der Wüste gespalten hat, dafs ein Teil über die 'Araba in den Negeb und das südliche Palästina eingedrungen, der andere in den äufsersten Norden Syriens verschlagen ist. Doch das sind Fragen der Vorgeschichte, die wir wohl aufwerfen, aber mit unseren Mitteln nicht lösen können. Es ist nie zu vergessen, dafs unsere geschichtliche Erkenntnis ausschliefslich von den Zufälligkeiten des erhaltenen Materials abhängig ist, und dafs daher, wie weit immer dasselbe hinaufreichen möge, wir immer an eine Grenze gelangen müssen, jenseits deren ungelöste Probleme in Fülle liegen bleiben.

Über die Genesis der Erzählung des Jahwisten dagegen dürften wir in der Tat zu voller Klarheit gelangt sein. Die Verbindung Abrahams und seiner Nachkommen mit den Aramäern ist gewifs schon vor ihm vollzogen worden; er selbst aber hat diese Aramäer dahin versetzt, wo er sich nach den Verhältnissen seiner Zeit den Schwerpunkt und Ausgangspunkt des aramäischen Volkes dachte, nach Charrân in Aram Naharaim[1]), und hat

[1]) Es ist möglich, dafs dabei die Ableitung des Hebräernamens von 'Eberhannahar, dem Lande „jenseits des Euphrat" (Jos. 24, 2), mitgewirkt hat.

dadurch zugleich die Brücke nach Babylonien gewonnen, deren er für den Gesamtaufriſs seines Werkes bedurfte. Dadurch ist in die Erzählungen von Rebekka, Jakob und Laban ein fremdes Element unvermittelt hineingetragen, das E wieder beseitigt hat, indem er die alte Tradition herstellte und die Labangeschichten wieder ins Land Qedem versetzte.

Für die Aramäer muſs es neben der besprochenen Überlieferung noch eine weitere gegeben haben, die Amos (1, 5. 9, 7) bewahrt hat, daſs die Aramäer von Damaskus aus Qîr gekommen sind, wohin sie nach der Drohung des Propheten zurück sollen[1]). Ich zweifle jetzt nicht mehr, daſs diese Überlieferung völlig historisch ist. Wo das Land Qîr gelegen hat, wissen wir freilich aus anderen Zeugnissen nicht; doch werden wir es wohl auch in der Wüste, im Lande des Ostens, zu suchen haben[2]).

Wesen und Ursprung der Patriarchen.

Ehe wir zu der zweiten und weit umfangreicheren Gruppe der Völkergenealogien übergehen können, welche die Südstämme in Beziehung zu den Ahnen Israels setzt, müssen wir über deren Wesen selbst Klarheit zu gewinnen suchen.

Ich muſs hier mit einer Palinodie beginnen. In meiner Gesch. d. Alt. habe ich noch an der älteren, vor allem von Nöldeke betonten Ansicht festgehalten, daſs Jakob (und ebenso Isaak u. a.) alte Heroen und ursprünglich Götter seien. Als ich dann aber 1886 in der Liste Thutmosis III. die Ortschaften (oder, wie ich damals annehmen zu dürfen glaubte, Stämme) Ja'qob-el und Jošep-el entdeckte und erkannte, daſs sie von Jakob und Joseph nicht zu trennen seien, schloſs ich, daſs diese und die ähnlichen imperfektischen Bildungen, wie Isaak, durchweg aus längeren Formen mit 'el verkürzt seien, die uns vielfach als

[1]) Nach dem hebr. Text von Reg. II 16, 9 wäre diese Verkündung in der Tat von Tiglatpileser III. erfüllt; aber Qîr fehlt in LXX und ist daher wohl interpoliert.

[2]) Das Land Qîr, das Jes. 22, 6 neben 'Elam nennt, hat mit der Heimat der Aramäer von Damaskus schwerlich etwas zu tun. Winklers Vermutung Altor. Forsch. II 283ff., es sei mit קוע Ez. 23, 23 identisch, ist sehr unwahrscheinlich, die weitere Gleichsetzung von קוע und שוא mit den *Κάρες ἀράσπαστοι* (d. i. von den Persern aus der Heimat verpflanzte Karer; Winckler bringt es fertig zu übersetzen: „irreguläre Karer"!!) und *Σιταχροί* im Heere des Darius Arrian III 8, 5. 11, 5. 13, 1 ist absurd.

Stamm- und Ortsnamen und wenigstens in alter Zeit im AT. nur als solche[1]) bekannt sind. Daher glaubte ich die Annahme Stades erwiesen, dafs auch Jakob und Isaak verschollene alte Stämme seien (ZATW. VI, 1 ff., vgl. VIII, 45). Nur Abram, dessen Name ja, ebenso wie der des Mose, einen ganz anderen Charakter trägt, habe ich auch damals noch als mythische Gestalt und ursprünglichen Gott anerkannt, und die Ansicht, dafs auch die Frauengestalten, wie Saraj, Lea und Rachel, als Stämme zu deuten seien, ist mir niemals recht glaublich erschienen. Von dieser Auffassung, die gegenwärtig als herrschende Ansicht gelten kann, hat mich zuerst, in langen Diskussionen, Luther bekehrt, der den Gottescharakter Jakobs und Isaaks genügend erwiesen hat[2]); und allmählich ist mir immer klarer geworden, dafs man zu der verlassenen Position zurückkehren müsse. Die unabweisliche Konsequenz der Deutung als Stammnamen ist, dafs man die Geschichten, die von den Patriarchen erzählt werden, in Stammesgeschichten umsetzen mufs. Nun gibt es ja zweifellos Fälle, wo die Patriarchen das Volk, dessen Ahnen sie sind, repräsentieren, so Jakob und Laban beim Vertrag auf dem Berge Gil'ad oder Jakob und Esau bei der Geburt, beim Verkauf der Erstgeburt, und beim Segen des Vaters. Aber alle Versuche, die Umsetzung konsequent durchzuführen, die man gemacht hat, beweisen nur, dafs das unmöglich, die Theorie also nicht haltbar ist; es bleiben überall Elemente, grade in den echtesten und ältesten Bestandteilen der Sage (z. B. Jakobs Ringen mit Gott und im Grunde die ganze Abraham- und die ganze Josephgeschichte), die jeder stammesgeschichtlichen Deutung spotten. Im Grunde wird die Theorie schon dadurch schlagend widerlegt, dafs Jakob und Esau zwar Repräsentanten der Völker Israel und Edom sein sollen, aber nicht so heifsen, sondern nur durch einen Gewaltspruch mit ihnen identifiziert (umgenannt) werden; ebenso steht neben dem Eponymos Ismael als Repräsentant der Israeliten

[1]) In den babylonischen Texten aus der ersten Dynastie sind uns allerdings zahlreiche westsemitische Personennamen dieser Bildung entgegengetreten, s. die Zusammenstellung bei Ranke (oben S. 247, 1) p. 25. 113f. Ebenso sind sie bekanntlich im Sabäischen ganz gewöhnlich; in den nordsemitischen Inschriften dagegen fehlen sie (abgesehen von arabischen Namen) fast ganz. — Dagegen sind die zahlreichen hebräischen Namen der Form יפעלרהו alle Personennamen.

[2]) ZATW. 21, 60 ff.

nicht Israel sondern Isaak, und mufs Lot bei der Trennung von Abraham die Völker östlich vom Toten Meer vertreten. Mit anderen Worten: diese Gestalten haben ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt und sind erst sekundär zu genealogischen Figuren, zu Repräsentanten der Völker gemacht worden[1]). Im Zusammenhang damit sind auch die Erzählungen von ihnen umgestaltet worden: aus echten Mythen und ursprünglichen Göttersagen, wie sie in der Geschichte von Jakobs Gotteskampf noch fast rein erhalten sind, wurden genealogisch-ethnographische Erzählungen, in denen sich die Schicksale ihrer Volksstämme wiederspiegeln. Die israelitischen Stammbäume sehen denn auch im Grunde gar nicht anders aus als die griechischen, in denen neben den rein genealogischen Gestalten Tros und Ilos, Aigyptos und Danaos, Hellen, Doros, Ion und ihren Söhnen, die weit älteren und andersartigen Priamos und Aeneas, Danae und Perseus, Deukalion und Erechtheus stehen. Daraus ergibt sich, dafs auch bei den Israeliten, ganz wie bei den Griechen, der Mythus und die daraus entwickelte Heldensage[2]) älter sind als die genealogische Dichtung.

Daneben steht allerdings die unbestreitbare Tatsache, dafs die überlieferten Namen Jaʿqob-el und Joseph-el Stamm- oder Ortsnamen sind und dafs sie von den gleichartigen Stammnamen Jisra-el, Jišmaʿ-el, Jerachm-el, von den Ortsnamen Jiptach-el (neben Jiptach), Jezraʿ-el[3]), Jirp-el, Jeqabṣ-el, Joqt-el (Aussprache unsicher), Jabn-el (neben Jabne) nicht getrennt werden

[1]) Die moderne Forschung hat freilich garnicht selten, in einseitiger Überspannung eines innerhalb seiner Grenzen durchaus richtigen und fruchtbaren Gedankens, nicht nur alle diese Gestalten samt ihren Frauen wirklich für ehemalige Völker erklärt (darin habe auch ich gelegentlich gesündigt), sondern auch (und dessen weifs ich mich nicht schuldig) alles was von ihnen erzählt wird, durch ein paar sehr einfache, im Grunde rein rationalistische Kunstgriffe in echte und völlig authentische Geschichte eben dieser Völker umzusetzen gesucht. Meines Erachtens läfst sich diese Methode nicht besser ad absurdum führen, als es durch STEUERNAGELS Buch „Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan", 1901, geschehen ist.

[2]) Zu einer epischen Dichtung gröfseren Stils, etwa der Art wie wir sie in Babylonien kennen lernen (und auch in den wenigen erhaltenen ägyptischen Göttersagen aus uralter Zeit), hat dieselbe, soweit wir sehen können, nicht geführt; wohl aber können wir sie uns kaum anders als in epischer Form, in kurzen Liedern, vorstellen.

[3]) So spricht noch LXX; die masoretische Vokalisation Jezrʿel ist weitere Verkürzung.

können. Es liegt daher die Vermutung nahe genug, dafs auch Jakob, Joseph, Isaak und alle ähnlichen Namen verkürzte Stammnamen seien, die ursprünglich auf el ausgingen. Auch hat man ja immer das Bewufstsein gehabt, dafs diese Namen als Stammnamen gebraucht werden können, und verwendet daher wie Joseph für Ephraim so Jakob seit Gen. 49 unendlich oft, und Amos 7, 9. 16 auch Isaak als Synonymum für Israel, während es undenkbar erscheint, dafs man jemals hätte sagen können „ich will sie in Abraham aufteilen" oder „die Bamôt Abrahams sollen verwüstet werden".

Aber wenn es durchaus zulässig ist, Namen wie Jerachm-el, Jisra-el, Jišmaʿ-el als Verbalsätze zu betrachten: „El erbarmt sich", „El streitet", „El hört", so ist es ebensowohl möglich, dafs sie Nominalsätze sind: „'Er erbarmt sich' ist El", „'Er streitet' ist El", „'Er hört' ist El". Dann wären Jerachm, Jisra, Jišmaʿ imperfektische Gottesnamen, in denen die Eigenschaft der Gottheit zum Ausdruck kommt, also Gottesnamen, wie sie in Jahwe und in den arabischen Namen Jaghûth „er hilft" (als Stamm Jʿûš bei Edom), Jaʿûq, Jathiʿ vorliegen. Alsdann besagen die Namen der Stämme und Orte, dafs ihr El diesen speziellen Namen führt, d. h. zugleich, dafs der Gott, unter dessen Schutz sie kämpfen und gedeihen, sie „erhört", für sie „streitet", sich ihrer „erbarmt". Alsdann sind Jaʿqob, Jiṣchaq, Joseph keine Kurzformen, sondern Gottesnamen; so würde sich aber auch erklären, dafs sie zugleich mit Stämmen in enger Verbindung stehen, ja geradezu den Charakter von Stammnamen tragen. Wir werden sehen, dafs diese Erklärung die wahrscheinlichere ist. Aber einigermafsen gesicherte Ergebnisse können wir auf diesen Gebieten nur zu erreichen hoffen, wenn es uns gelingen sollte, in die lange Vorgeschichte der israelitischen Sage einen tieferen Einblick zu gewinnen. Der Grundfehler der modernen Betrachtungsweise, mag sie nun genealogisch-historisch sein, oder wie bei Winckler (um von Stuckens Phantasien, die Winckler für Tatsachen genommen hat, ganz zu schweigen[1]) mythologisch, besteht ja eben darin, dafs sie, hier wie bei den Mosesagen, diejenige literarisch überlieferte Gestalt der Sage, die sie mit Recht oder

[1]) Bei Stucken, Astralmythen, und danach bei Winckler Altorient. Forsch. II 87 f. kann man bewiesen finden, dafs Abraham = Polydeukes = Agamemnon und Menelaos, Lot = Kastor, Sara = Helena = Klytaimestra (oder wie Winckler schreibt Klythemnestra) ist. Das mag als Probe genügen.

Unrecht für die älteste hält, sofort zu deuten sucht, ohne zu beachten, dafs diese Gestalt in jedem Falle von der Entstehung der Sage durch eine Kluft von Jahrhunderten getrennt ist[1]).

Um weiter zu kommen, müssen wir, wie oben bei der Analyse der Mosesagen, vor allem die Örtlichkeiten scharf im Auge behalten, an denen die einzelnen Gestalten wurzeln, und die Sagen isolieren, d. h. den Zusammenhang auflösen, in den sie durch die Verarbeitung zu einem Sagenkranz und einem einheitlichen Geschichtswerk gestellt sind[2]).

Isaak.

Am einfachsten liegt die Überlieferung bei Isaak. Bei J zieht Isaak nach Abrahams Tode[3]) nach dem Brunnen Lechai ro'i 24, 62 a, und wohnt hier auch 25, 11 b. Das ist sehr auffallend; denn dieser Brunnen ist in der Sage nicht mit ihm, sondern mit Ismael verknüpft. Überdies ist „Isaak war nach der Wüste des Brunnens Lechai ro'i gekommen" ein recht ungeschickter Ausdruck dafür, dafs er nach seines Vaters Tode von Hebron hierher übergesiedelt sei: und es verträgt sich absolut nicht mit der Fortsetzung 62 b: והוא ישב בארץ הנגב „und er hatte seinen Wohnsitz im Lande des Negeb"[4]). So glaube ich, dafs nur diese Worte dem echten J angehören, 25, 11 b dagegen ursprünglich von Ismael erzählt ist und mit 25, 18 unmittelbar zusammengehört[5]); die Korrektur in Isaak hat dann den Einschub 62 a in der Rebekkageschichte nach sich gezogen.

[1]) Derselbe Fehler wird auch in der griechischen (und ebenso in der ägyptischen u. a.) Mythenforschung häufig genug begangen, und ich will garnicht behaupten, dafs ich mich überall von ihm frei gehalten habe. Die Versuchung dazu liegt in der Tat nur zu nahe.

[2]) Damit sage ich natürlich garnichts neues. Namentlich bei Abraham und Isaak ist die lokale Grundlage vielfach richtig erkannt worden, während man bei Jakob, wo die Dinge viel komplizierter liegen, bisher nicht zum Ziele gelangt ist.

[3]) Dafs dieser bei J vorher erzählt sein mufs, ist allgemein anerkannt. Der hebräische Text 24, 62 ויצחק בא מבוא באר לחי ראי ist bekanntlich korrupt; LXX liest anstatt מבוא *διὰ τῆς ἐρήμου*, Sam. במדבר, und das mag richtig sein.

[4]) Der Negeb liegt nach den alten Quellen (J) Num. 13, 17. 22. 21, 1 nördlich von Qadeš, also auch von Lechairo'i. Dafs P Jos. 15, 23 Qadeš zum Negeb rechnet, beweist natürlich garnichts.

[5]) Weiteres s. u. bei Ismael.

Bei einer Hungersnot siedelt dann Isaak ins Land der Philister nach Gerâr über, und gelangt durch die Streitigkeiten mit ihnen schliefslich zum Brunnen Be'eršeba' (der bekanntlich im Hinterlande von Gerâr liegt), bei dem er einen Vertrag mit Abimelech schliefst, dem der Brunnen seinen Namen verdankt. Hier erscheint ihm Jahwe, und er errichtet ihm einen Altar; und hier bleibt er bis an seinen Tod; denn von Be'eršeba' aus flieht Jakob 28, 10 (s. o. S. 236 f.) nach Charrân.

Wenn wir schon daraus folgern dürfen, dafs Isaak eigentlich nach Be'eršeba' gehört, so wird das durch den wie gewöhnlich in kultischen Dingen viel reichhaltigeren Bericht von E vollauf bestätigt. Bei ihm wird die Episode von Gerâr und Abimelek bekanntlich von Abraham erzählt, und schon dieser nach Be'eršeba' versetzt. Aber der Gott, der hier haust, heifst „der Gott Isaaks" 46, 1; Jakob[1]) opfert diesem hier auf dem Zuge nach Ägypten, und im Traumgesicht erscheint ihm „der Gott seines Vaters" — von Abraham ist mit keinem Worte die Rede — und verheifst ihm, mit ihm nach Ägypten zu ziehen [bei J oben S. 4, A. 5 zieht Jahwe erst unter Mose vom Dornbusch nach Ägypten, um sein Volk zu befreien] und seine Nachkommen zurückzuführen. Dieselbe Anschauung beherrscht die Darstellung von E in der Erzählung von Jakobs Auseinandersetzung mit Laban c. 31: der Gott, der Jakob beschützt, heifst 31, 29 „der Gott Deines Vaters"; und bei diesem[2]) beschwört er den Vertrag 31, 53 b. Hier führt er den Eigennamen „der Schrecken seines Vaters Isaak" פחד אבי יצחק, und ebenso bezeichnet Jakob seinen Schutzgott v. 42: „wenn nicht der Gott meines Vaters [der Gott Abrahams und[3])], der Schrecken Isaaks, gewesen wäre u. s. w."

Dafs uns hier der Kultusname des Gottes von Be'eršeba' erhalten ist, hat Stärk erkannt[4]). Die Tradition fafst den Namen „der Schrecken Isaaks" als den Schrecken, der Isaak gehört und ihn gegen seine Feinde (Gen. 31 Laban) beschirmt.

[1]) Der Name Israel v. 2 ist natürlich aus J v. 1 a interpoliert; bei der Vision redet Elohim ihn mit dem Namen Jakob an. v. 1 b — 5 a ist reiner E[1].

[2]) Dagegen werden 31, 53 a J „der Gott Abrahams und der Gott Nachors" zu Richtern angerufen.

[3]) Dafs das Glosse ist, ist wohl allgemein anerkannt: Abraham ist nicht Jakobs Vater, und Jakob kann nicht zwei Götter als Schutzgötter nennen, sondern nur einen.

[4]) Studien I 59 ff. [mir nicht zugänglich]; vgl. Luther ZATW. 21, 73 f.

Wenn das richtig wäre, so wäre Jischâq ein verschollener Stamm (oder Ort) und eine Verkürzung von Jischâq-el. Wir können aber ebensogut verstehen: der Schrecken der von Isaak ausgeht, und in der traditionellen Auffassung eine Umdeutung unter dem Einflufs der Jahwereligion sehen. Nach dem oben Bemerkten werden wir uns für diese Alternative entscheiden. Alsdann ist Jischaq der Eigenname des alten Gottes von Be'eršeba'. Der Name „er lacht" soll vielleicht zum Ausdruck bringen, dafs dieser El, der den Feinden einen panischen Schrecken sendet, seinem Stamme gnädig ist und zulächelt, möglich aber ist auch, dafs das Lachen euphemistisch für den grimmen Blick steht; über solche Fragen werden wir nie zu sicherer Entscheidung gelangen können. Jedenfalls stimmt die einzige Erzählung, in der Isaak eine selbständige Rolle spielt und die jedenfalls mythischen Ursprungs ist, die von seiner Opferung, aufs beste zu einem Gott, der den Namen „der Schrecken Isaaks" führt, und von dem es daher durchaus begreiflich ist, dafs man ihn durch das Opfer erstgeborener Knaben zu versöhnen suchte. Denn dafs dies, und zugleich die Umsetzung des alten Menschenopfers in ein Tieropfer, den Inhalt der Erzählung bildet, bedarf keiner Ausführung. Sie ist der Iphigeniensage völlig parallel: und wie hier aus dem Beinamen der Artemis Iphigeneia sich die Heroine entwickelt hat, die ihr geopfert wird und dann, nach ihrer Rettung, ihren Kult in Brauron begründet[1]), so zweigt sich von dem Gotte „der Schrecken Isaaks" der zum Opfer bestimmte Knabe Isaak ab. Es ist bezeichnend, dafs diese Kultsage wieder nur bei E erhalten ist. Leider ist die Lokalität aus unserem hier absichtlich verderbten Bericht nicht zu erkennen; selbst wenn das drei Tagereisen (von Be'eršeba', vgl. v. 19) entfernte Land, in dem er auf einem seiner Berge den Sohn opfern soll, wirklich ursprünglich ha-Morija hiefs, so wissen wir nicht, wo es zu suchen ist. Jerusalem, auf das es Chron. II 3, 1 und die Spätern deuten, ist es natürlich nicht, und mit dem Sohnesopfer an Jahwe hat es nichts zu tun, da dies nicht auf dem

[1]) In der Lykaonsage ist die Entwickelung etwas anders verlaufen: hier wird aus dem mit Kinderopfern verehrten Zeus vom Lykaion ein Heros Lykaon, der dem Zeus seinen Sohn als Opfermahl zubereitet. Wie oft sich in Griechenland aus einem Beinamen einer Gottheit ein Heros mit einem Mythus entwickelt hat, ist bekannt. In Philos Sanchunjaton (fr. 4. 5 = fr. 2, 24) begründet bekanntlich El das Sohnesopfer, indem er seinen einzigen Sohn *Ἰαοὺδ* opfert.

Tempelberg, sondern am Tophet im Tale der Söhne Ḥinnoms stattfand; der heilige Baum Môre bei Sichem ist es auch kaum[1]). Auch ist es recht unwahrscheinlich, dafs hier eine tief in Palästina gelegene Lokalität auftauchen sollte. Gunkel[2]) erschliefst aus v. 8. 12. 13. 14, dafs die Lokalität Jerû'el oder Jerî'el geheifsen habe, die er in der Wüste Jerû'el ירואל *Ιερηλ* zwischen Teqoa' und 'Engedi Chron. II 20, 16 vgl. v. 2. 20[3]) wiederfindet. Doch kommt dieselbe sonst nie vor, und überhaupt kann die Wüste Juda für Geschichte und Kultus kaum irgendwelche Bedeutung gehabt haben; auch pafst die Erzählung c. 22 schlecht zu einer derartigen Lokalität. Hier werden wir schwerlich je weiter kommen.

Der Kultus am „Schwurbrunnen" von Be'eršeba' hat bekanntlich noch lange in hohem Ansehen gestanden. Bei Amos 5, 5 wallfahrten die Israeliten nach Bet-el, dem Gilgal, und Be'eršeba' und schwören 8, 14 „so wahr Dein Gott lebt, Dan" und „so wahr Dein Daud lebt, Be'eršeba'"[4]). Denn dafs

[1]) Ihn will v. Gall, altisr. Kultusstätten 111 ff. einsetzen und korrigiert danach den Text gründlich; dagegen schon Wellhausen Compos. S. 410 (3. Afl., S. 19), Anm. 1, der im übrigen die samaritanische Deutung auf den Garizim für wahrscheinlich hält. Vgl. auch S. 260 A. 1.

[2]) Genesis 218f.

[3]) Dafs Chron. I 7, 2 die Genealogie Išsakars mit einem Namen ירריאל *Ρειηλ*, *Ιαρουηλ* ausstattet, hat natürlich gar kein Wert.

[4]) Nach Winckler Altor. Forsch. III 269 „kann dies B. nur im Gebiet des Nordreiches liegen, denn solche Scherze wie Pilgerfahrten aus Nordisrael nach dem öden Negeb bringt das wirkliche Leben nicht fertig; abgesehen davon, dafs der Judäer Amos sie im Sinne seiner Politik nur loben könnte". Mithin sei Be'eršeba' der bei Josephus genannte Ort dieses Namens in Galilaea (ebenso Sam. II 24, 7), und Isaak gehöre in den Norden Israels. Ähnliches hat Winckler vielfach fertig gebracht, wenn auch selten mit so vollendetem Doktrinarismus, der alle Tatsachen prinzipiell in verkehrtem Lichte schaut. — Ebenda S. 249 ist er der Meinung: „dafs dieses Hamat [in den Angaben über die Ausdehnung Israels] in unmittelbarer Nachbarschaft von Dan zu suchen ist . . kann wohl jetzt als anerkannt gelten". Es stände sehr schlimm um die Wissenschaft, wenn das wahr wäre. — Luther oben S. 161 glaubt, dafs Be'eršeba', obwohl im Süden Judas gelegen, zu Israel gerechnet sei (dessen Macht sich bis hierher ausgedehnt habe), und folglich auch Isaak eine israelitische Gestalt sei. Er beruft sich auf die stereotype Formel, dafs Israel „von Dan bis nach Be'eršeba'" reiche (zuerst Sam. II 17, 11; ferner Sam. I 3, 20. Jud. 20, 1. Chron. I 21, 2. II 30, 5). Aber wenn sich Sam. II 17, 11 „ganz Israel von Dan bis Be'eršeba'" um Absalom sammeln soll, so ist hier offenbar Juda unter Israel mitbegriffen; und in der zum mindesten ebenso alten Stelle

G. Hoffmann[1]) mit Recht דרך in דוך (LXX ὁ θεός σου) korrigiert hat, ist wohl ziemlich allgemein zugegeben. Nun erzählt Mešaʿ Zl. 12, er habe, als er die Gaditenstadt ʿAṭarot dem König Israels entrissen und ausgemordet hatte, „von dort את אראל דודה genommen und vor Kamoš nach Qerijôt geschleppt". אראל ist wahrscheinlich der Opferheerd[2]), und דודה „ihr [der Stadt] Daud", also eine appelativische Bezeichnung des lokalen Numens wie an der Amosstelle des Numens von Be'eršebaʿ[3]). Mit Jahwe haben diese Götter natürlich ebensowenig zu tun wie all die andern lokalen El's (Elohîm); aber der Jahwismus hat sie legitimiert und für lokale Manifestationen Jahwes erklärt. Zu Amos' Zeit wird diese Auffassung schon ganz durchgedrungen sein. Der Jahwist hat dazu eifrig mitgewirkt: er erkennt die heiligen Stätten an, aber entkleidet sie nach Kräften ihres partikularen Charakters. So erwähnt er zwar die Gotteserscheinung und den Altar von Be'eršebaʿ (26, 24 f.), aber in dem jetzt ganz isolierten Vers 21, 33 berichtet er: „er [nach dem jetzigen Zusammenhang Abraham] pflanzte eine Tamariske[4]) und rief dort den Namen Jahwes als Gott der Urzeit אל עולם an",

Sam. II 3, 10 sagt Abner ausdrücklich, dafs er „den Thron Davids über Israel und Juda von Dan bis Be'eršebaʿ aufrichten" will. Nach Sam. II 24, 7 liegt Be'eršebaʿ „im Negeb Judas", ebenso Jos. 15, 28 (19, 2 wird es dann zu Simeon gerechnet); und auch in der Eliageschichte Reg. I 19, 3 gehört es zu Juda (vgl. auch Reg. II 12, 2).

[1]) ZATW. III 123. Ebenso selbständig Winckler Altor. Forsch. I 194 f., der mit Recht die Mešaʿinschrift heranzieht. Seine weiteren Kombinationen Gesch. Isr. I 68. II 255 ff. KAT. 225 über einen Gott Ariel-Dodah, den er bei Jesaja 29, 1 ff. und 33, 7 wiederfindet, halte ich allerdings für gänzlich verfehlt. — Wellhausen u. a. nehmen eine stärkere Corruptel an, betrachten aber auch das ך als Suffix der 2. pers.

[2]) Ezech. 43, 15 f.; ob bei Mešaʿ Zl 17 f. bei der Einnahme von Neboh אר]לי יהוה zu lesen ist, ist leider nicht sicher, ob Ariel Jes. 29, 1 ff. dasselbe Wort ist, bekanntlich viel umstritten.

[3]) Mit der in דוד, דודאים und in ידיד und den zugehörigen Ableitungen und Eigennamen vorliegenden Wurzel mufs das Wort natürlich zusammenhängen: ist es also eine Variante des arabischen Gottes Wadd? Dafs derselbe mit der geschlechtlichen Liebe, dem Eros, garnichts zu tun hat, betonen Wellhausen, Skizzen und Vorarb. III 15 und vor allen Nöldeke ZDMG. 41, 708 mit Recht; ist er der „Vertraute" seines Stammes oder der mit dem man sich vertraut fühlt?

[4]) אשל; Stade bei v. Gall, altisr. Kultstätten 47, vermutet wohl mit Recht, dafs ursprünglich Ašera im Text stand. Im übrigen vgl. S. 262 A. 1.

d. h. er ersetzt den lokalen Namen „Schrecken Isaaks“ durch einen völlig indifferenten, der für uns nur insofern von Wert ist, als er das graue Altertum des Kultes bezeugt[1]). — Aufserdem räuchert Isaak ihm hier (יעתר wie bei den ägyptischen Plagen; weitere Kultusformen kennt J nicht, s. o. S. 138 f.), um Kinder zu bekommen, und Rebekka befragt das Orakel über dieselben; denn v. Gall nimmt mit Recht an, dafs 25, 21 ff. (J) in Be'eršeba' spielt[2]).

Der Heros, der den Kult von Be'eršeba' begründet, ist dann von der genealogischen Dichtung zum Stammvater der Edomiter und Israeliten (d. h. zunächst der Südstämme) und zum Bruder Isma'els gemacht worden[3]). Dazu mufste er eine Frau haben; ob aber in Rebekka irgend eine mythische oder kultische Gestalt steckt (die Bedeutung des Namens ist völlig dunkel), oder ob sie lediglich aus diesem Bedürfnis heraus geschaffen ist, läfst sich nicht entscheiden: was von ihr erzählt wird, ist ausschliefslich Novelle. Zur Aramäerin ist sie nur deshalb gemacht worden, weil der Tradition nach ihre Nachkommen aramäischen Ursprungs sind; das hat also mit ihrem und Isaaks Wesen gar nichts zu tun. Aufserdem ist Isaak bei J benutzt, um den Verkehr und die Streitigkeiten um die Brunnen mit den Philistern zu schildern, die in den südlichen Grenzdistrikten an der Tagesordnung waren und bei denen man die Ansprüche natürlich auf die Zeit der Urahnen zurückführte; die Philister werden ganz analoge Geschichten gehabt haben. E erzählt dieselben Geschichten von Abraham. Ebenso knüpft eine Schicht von J die Novelle von der Gefährdung der Ahnfrau durch einen fremden Herrscher an Isaak an, welche eine andere Schicht und ebenso E von Abraham

---

[1]) Wer in el 'olam einen wirklichen Kultnamen des Gottes von Be'eršeba' sieht, verkennt die Absicht des Schriftstellers vollständig. Sonst müfste man ihm auch glauben, dafs der Kultus hier nur aus Anrufungen und Räuchern bestanden habe, aber nicht geopfert worden sei.

[2]) Die Geschichte von Isaak und Abimelech mufs natürlich ursprünglich vor der Geburt der Söhne gestanden haben.

[3]) Eine entgegengesetzte Entwickelung, aus dem Begründer eines Kults nicht zu einer genealogischen Figur, sondern zu einem isolierten Heros, finden wir bei der Gestalt des Jeptach (dessen Name bekanntlich auch einen Ort in Juda und als Jiptach-el ein Tal in Galilaea bezeichnet), s. u. bei Gil'ad. Auch den aus einem kana'anäischen Sonnengott zu einem Heros entwickelten Simson (s. u. bei Dan) kann man als Gegenbild heranziehen.

erzählt; diese Novelle (vgl. o. S. 122 ff. 199) ist also ursprünglich herrenlos gewesen.

Alle diese Erzählungen können nur im Negeb selbst, im Umkreise von Be'eršeba', entstanden sein, und ihr Horizont reicht denn auch über dessen nächste Nachbarschaft nicht hinaus. Darin kontrastieren sie in charakteristischer Weise mit der Erzählung von der Brautwerbung um Nachors Tochter in Charrân, welche der Jahwist in seinem Geschichtswerke mit ihnen verbunden hat. Die maſsgebende Bedeutung, welche der äuſserste Süden mit seinen Traditionen für die israelitische Überlieferung gewonnen hat, tritt in ihnen sehr deutlich hervor.

Wes Stammes die ältesten Verehrer des Jiṣchaq von Be'eršeba' gewesen sein mögen, können wir nicht mehr ermitteln. In der geschichtlichen Zeit gehört Be'eršeba' zum Negeb Judas (S. 256, Anm. 4) und bildete die äuſserste Grenzstadt des Reiches Davids und dann des judäischen Reichs. Das hohe Ansehen seines Kults kommt sowohl darin zum Ausdruck, daſs E auch Abraham hierher versetzt, wie darin, daſs der Judäer Amos 7, 9. 16 den Namen Isaak als identisch mit Israel verwertet, wie sonst Jakob, ein Sprachgebrauch, der bekanntlich nur hier erhalten ist.

Abram und Saraj.

Ganz gleichartig liegen die Dinge bei Abraham, nur daſs hier das Material viel weniger reichhaltig ist, da E hier so gut wie völlig versagt. E hat nur für Isaak und Jakob Interesse; Abraham kommt für ihn nur in Betracht, weil er der Vater Isaaks (und darum auch der seines Bastardbruders Ismael) ist. Daher erzählt er die Austreibung Ismaels, zwar abweichend von J, aber doch so daſs die Benutzung von J offenkundig ist[1]), und die Opferung Isaaks, die er allein hat. Aufserdem überträgt er die Geschichten von der Versuchung der Patriarchenfrau und den Vertrag in Be'eršeba' mit den Philistern auf Abraham, und läſst daher diesen, nach dem vorübergehenden Aufenthalt als Metöke in Gerar (20, 1 b, vgl. o. S. 237, 3), dauernd und ausschlieſslich in Be'eršeba' wohnen (21, 14. 22 ff. 22, 19). Das ist weder eine andere Überlieferung noch willkührliche Laune, sondern bewuſste und tendenziöse Konstruktion. Für E kommt

[1]) s. Gunkels Kommentar S. 210 f.

von den Heiligtümern des Südens allein Be'eršeba' in Betracht; alle anderen ignoriert er vollständig[1]). Daher mufs schon Abraham hier leben, folglich die Stätte den Namen von ihm erhalten, nicht von Isaak, wie bei J; das hat den Aufenthalt in Gerâr und den Vertrag mit Abimelech nach sich gezogen.

E kommt also für uns nicht in Betracht. Ganz anders steht es mit J, bei dem Abraham an Bedeutung den Isaak weitaus überragt. Das beruht vor allem darauf, dafs für J Abraham das Bindeglied ist zwischen der Urgeschichte der Menschheit, die nach Babylonien und zu den Aramäern weist, und der Entstehungsgeschichte Israels. Daher ist bei J Abraham der eigentliche Ahnherr des Volkes, der Träger der Verheifsung; Isaak sinkt zum Lückenbüfser, zum Bindeglied zwischen Abraham und Jakob herab. Ja auch diesem entzieht er einen guten Teil seiner Bedeutung: denn auf dem Zug von Charrân nach dem Negeb berührt Abraham die heiligen Stätten von Sichem (12, 6 f., bei dem Gottesbaume More, vgl. Deut. 11, 30) und zwischen Bet-el und 'Ai (12, 8 = 13, 3 f.), die beide durch einen Altar und die Anrufung Jahwes (aber nicht durch Opfer), die erste aufserdem durch eine Theophanie geweiht werden. Damit sind sie für J abgetan; denn Jakob kommt bei ihm nicht hierhin. Im übrigen werden beide Kultorte möglichst indifferent behandelt: der Gott von Sichem ist „Jahwe der sich von ihm hat sehen lassen“[2]), der von Bet-el einfach Jahwe. Das Interesse des Schriftstellers ist ausschliefslich dem Negeb zugewandt; hier allein[3]) wird von Abraham wirklich etwas erzählt.

---

[1]) Denn in Morija wird kein Kult begründet, es ist für E nur die von der Sage gegebene Lokalität; und der Brunnen Ismaels c. 21 hat nur für diesen Bedeutung, nicht für Israel, ja er erhält bei E nicht einmal einen Namen, geschweige denn einen Kult, sondern ist ihm ein beliebiger Brunnen wie jeder andere auch.

[2]) יהוה חזראה אליו. Das ist übrigens im Grunde dasselbe, wie wenn bei E Abraham die Stätte wo er Isaak opfern wollte יהוה יראה nennt Gen. 22, 14. Ist also Morija doch = Sichem?

[3]) Aufserdem ist 12, 10—20 der Aufenthalt in Ägypten und die Gefährdung der Patriarchenfrau durch den Pharao eingelegt. Ich kann diese Erzählung, gegen Gunkel, nur mit Wellhausen für sekundär halten; das beweist schon die Identität von 12, 8 f. und 13, 3 f. [dafs er zum zweiten mal nach Betel-'Ai geht, wo er doch garnichts mehr zu tun hat, ist absurd]; ebenso der Name Pharao, den J[1] nicht verwendet hat (oben S. 10. 20. 24 f.). Darin hat Gunkel allerdings recht, dafs die Erzählung inhaltlich alt und eine echte Sagenvariante der Josephgeschichte ist. Vgl. Luther oben S. 123.

Von diesen Erzählungen ist die von Sodom und Gomorrha eine vollständig selbständige Sage (vgl. o. S. 71), die lediglich literarisch, aber mit grofsem Geschick, mit der Abrahamgeschichte verbunden ist. Ihr mag die Gestalt Loṭs angehören, über die nichts weiter zu ermitteln ist (vgl. u. bei Moab). Wie Abraham zum Ahnen Israels, wird er zum Vater Moabs und der Ammoniter; und da diese zu den Verwandten Israels gerechnet werden, mufs Loṭ mit Abraham verwandt sein und mit ihm aus Charrân einwandern. Ein anderer Verwandter Israels, d. h. der Südstämme des Negeb, ist Ismael; da er deshalb der Bastardbruder Isaaks ist, wird Abraham sein Vater von einer ägyptischen Sklavin. Das hat dem Motiv, dafs Saraj zunächst unfruchtbar ist (ein Motiv, das dann J in seiner oben S. 127 f. gekennzeichneten Art weiter ausführt), einen neuen Inhalt gegeben; der Kern der Erzählung ist aber natürlich weit älter und längst vor J gestaltet gewesen[1]).

In den übrigen zu J gehörigen Abschnitten steht Abrahams Zelt „am Gottesbaume[2]) Mamre' in Chebron" (13, 18. 18, 1. 4. 8); hier erbaut er Jahwe einen Altar (13, 18) und hier erhält er die Verkündung der Geburt Isaaks und ihre Variante, die Verheifsung der grofsen Zukunft c. 15[3]), an die die Erscheinung

[1]) Bei den Qeṭûrasöhnen, die J^1 nicht gekannt haben kann, ja die vielleicht überhaupt erst aus einer ganz selbständigen Quelle eingelegt sind (sie sind weit weniger in den Text eingearbeitet als die ursprünglich gleichfalls J fremden Söhne Nachors, oder vielmehr sie stehen mit allen anderen Abrahamgeschichten in krassem Widerspruch), hat man diesen Ausweg nicht ergriffen, sondern Abraham einfach eine zweite Frau gegeben.

[2]) Der hebräische Text hat bekanntlich 13, 18. 18, 1 den Plural אלני ממרא im Widerspruch mit 18, 4. 8, wo es nur ein Baum ist (תחת העץ); LXX hat den Singular bewahrt: *παρὰ τὴν δρῦν τὴν Μαμβρῆ* und *πρὸς τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρῆ*.

[3]) Sievers hat gewifs Recht mit der Annahme, dafs diese Verheifsung ursprünglich zu Jakob und Bet'el gehörte; aber bei J ist eben auch hier Abraham an Stelle Jakobs gesetzt. Doch ist es gern möglich, dafs der Hauptteil des Kapitels sekundär ist; dagegen halte ich die Gotteserscheinung v. 9—12. 17 für uralt und echten J. Es ist zu beachten, dafs hier zwar die Tiere geschlachtet werden und Jahwe zwischen ihnen hindurch schreitet, dafs aber trotzdem von einem wirklichen Opfer (und etwa einem Genufs der Opferspeise oder ihrem Verzehren durch das Feuer) absichtlich nicht die Rede ist. Dafs v. 13—16 jüngere Interpolation sind, ist mir trotz Sievers nicht zweifelhaft; sie zerreifsen den Zusammenhang von 12 und 17 in störendster Weise, und dafs Jahwe hier spricht, ehe er überhaupt erschienen ist, ist widersinnig.

Jahwes im Feuer im tiefen Dunkel der Nacht anschliefst, die uns die uralten Züge des echten Jahwe bewahrt (oben S. 70). Auch ein heiliger Stein wird hier nicht gefehlt haben, da Abraham Jes. 51, 1 als „Fels, aus dem ihr gehauen seid“ bezeichnet wird.

Wirkliche Sagen mit selbständigem Inhalt sind das freilich nicht; sie besagen lediglich, dafs Abraham der Träger des Jahwedienstes und der Ahne des Volkes ist, d. h. sie benutzen die anderweitig überlieferte Gestalt des Abraham für die Zwecke der religiös gefärbten genealogischen Konstruktion, ebenso wie die des Lot. Wir erfahren daraus über Abraham nur, dafs er nach Chebron gehört, eine Überlieferung, die trotz der abweichenden Lokalisierung bei E[1]) herrschend geblieben ist und vom Priestercodex wieder aufgenommen wird[2]).

Chebron ist der Sitz des zu den Qenizzitern, einem Zweige der Edomiter, gehörenden Stammes Kaleb. Die Kalibbiter sind früh mit Juda in enge Verbindung getreten; Jahwe mögen sie auch vorher schon verehrt haben. Unter David, der zunächst hier residiert hat, finden wir in Chebron ein hochangesehenes Jahweheiligtum (Sam. II 15, 7. 9); offenbar eben das, dessen Altar J auf Abraham zurückführt. Aber das Numen, das hier in dem Gottesbaum Mamre' haust, ist ursprünglich gewifs nicht Jahwe, sondern ein selbständiger lokaler El, der Hauptgott des Stammes, gewesen. Der Baum, eine Eiche oder Terebinthe, sechs Stadien von der Stadt, von Josephus als ἡ Ὠγύγη καλουμένη δρῦς bezeichnet, ist denn auch ein hochangesehenes und „von den Heiden eifrig verehrtes“ Heiligtum geblieben, bis Constantin es in eine christliche Kirche verwandelte[3]); die Umsetzung in Jahwe hat also den Lokalkultus faktisch nicht weiter affiziert. Abraham, der Begründer dieses Kultus, war mithin ursprünglich ein kalibbitischer Heros. Wenn er zum ältesten der Ahnen Israels, und darum

[1]) In unserem Text wird Abraham allerdings auch in dem zu J gehörigen Vers 21, 33 nach Be'eršeba' gesetzt; aber es ist wohl nicht zweifelhaft, dafs derselbe ursprünglich zu den Isaakgeschichten von J gehörte, vgl. S. 257.

[2]) Der Priestercodex macht bekanntlich aus dem Gottesbaum Mamre' den Namen einer Lokalität in Hebron, über deren Charakter er absichtlich nichts weiter sagt (23, 17 u. s. w.), oder direkt einen Namen von Hebron selbst (23, 19. 35, 27). Gen. 14, 13. 24 macht dann einen Amoriter Mamre daraus, dem der Baum gehört, unter dem Abraham wohnt.

[3]) Jos. ant. I 10, 3, 186. Bell. IV 9, 7, 533. Euseb. onom. p. 210 und 249 = Hieron. p. 84 und 114.

zum Vater Isaaks und Ismaels und Grofsvater Jakobs gemacht wird[1]), so tritt uns darin nicht nur das Ansehn der Kultusstätte von Chebron, sondern vor allem aufs neue die mafsgebende Bedeutung der Südstämme für die Entwickelung der israelitischen Traditionen entgegen.

Ein Zug der jahwistischen Erzählung vermag uns vielleicht über den alten Kultus von Chebron noch weiteren Aufschlufs zu geben. Gen. 18 erscheinen dem Abraham „drei Männer", die von ihm bewirtet werden und verheifsen im folgenden Jahre wiederzukommen (v. 2; v. 10. 14, wo allerdings in unserem Texte der Singular steht). Diese Fortsetzung ist jetzt verloren; und überhaupt ist die Erzählung nicht nur in sehr geschickter Weise mit der Verkündung der Geburt Isaaks und der Geschichte von Sodom verbunden, sondern auch durch eine mehrfach überarbeitete Version gröfstenteils verdrängt, in der nur eine Person, d. i. Jahwe (der dann auch v. 13 ff. 17 ff. direkt genannt wird), bei Abraham zu Gaste ist[2]). Es liegt hier eben eine rein polytheistische Erzählung vor, die jedenfalls schon bei der ersten Aufzeichnung stark im jahwistischen Sinne überarbeitet war und auf uns vollends nur in ganz dürftigen Tümmern gekommen ist.

Nun könnte man meinen, die drei Männer gehörten ursprünglich lediglich zu der Zerstörung von Sodom und Gomorrha und seien wie diese erst sekundär, durch den Sagenhistoriker, mit Abraham verbunden. Aber Eusebius hat uns die Nachricht erhalten, dafs in Chebron bis auf seine Zeit nicht nur der Baum Abrahams, sondern auch die von ihm bewirteten Engel eifrig von den Heiden verehrt würden[3]). Also gehören die drei

[1]) Natürlich wird das in verschiedenen Stadien sich vollzogen haben. Es ist sehr wohl möglich, dafs zunächst nur Abraham und Isaak in nähere Verbindung gesetzt waren, und die Verknüpfung mit Jakob und mit Israel erst später hinzugekommen ist.

[2]) Die Quellenscheidung von c. 18. 19 ist von Sievers beträchtlich gefördert worden; doch scheint mir im einzelnen seinen Ergebnissen gegenüber noch einige Zurückhaltung geboten.

[3]) Onom. 210 ἡ δρῦς Ἀβραὰμ καὶ τὸ μνῆμα αὐτόθι θεωρεῖται· καὶ θρησκεύεται ἐπιφανῶς πρὸς τῶν ἐθνῶν ἡ τερέβινθος καὶ οἱ τῷ Ἀβραὰμ ἐπιξενωθέντες ἄγγελοι. Es ist sehr bezeichnend, dafs Hieronymus das in seiner Übersetzung geändert hat: a cunctis in circuitu gentibus terebinthi locus superstitiose colitur, eo quod sub ea Abraam angelos quondam hospitio susceperit.

Männer nach Chebron und sind alte hier ansässige Götter: so bestätigt sich Gunkels Vermutung[1]) aufs beste, dafs die Sage ursprünglich erzählte, wie Abraham diesen Göttern [Gunkel sagt mit Unrecht „dieser Gottheit“] unter dem Baum den Altar errichtete, und dafs sie ein ätiologischer Mythus ist, der erklärt „warum wir der Gottheit [richtiger den Göttern] unter dem grünen Baum von Chebron den Tisch decken“. — Nun berichtet eine sehr alte und gewifs authentische Überlieferung (Jud. 1, 10 = 20 = Jos. 15, 13 f. aus J)[2]), dafs Chebron ursprünglich קריה ארבע geheifsen habe, „Stadt der Vier“. Diese Vier können nur vier Götter sein, wie bei Arbela = Arba-il, der Viergötterstadt. Sind also diese vier Götter Abraham und die drei Männer, die mit ihm zusammen verehrt werden? Und sind diese drei Männer die drei Riesen (ילידי הענק Num. 13, 22, בני הענק Jud. 1, 20 = Jos. 15, 14) Achîman, Šešai und Talmai, welche, gleichfalls nach dem Bericht des Jahwisten, zu Moses Zeit dort hausten und von Kaleb bei der Eroberung erschlagen werden? Dann sind sie in der Abrahamgeschichte mit diesem zusammen legitimiert, aber damit auch zu namenlosen Gestalten verflüchtigt, während sie in der Eroberungsgeschichte, wo sie mit ihren Namen auftreten, als unvereinbar mit Jahwe betrachtet und darum vernichtet werden[3]).

Wie Abraham mit dem Baume Mamre', so ist Saraj mit der Höhle der Makpêla (Doppelung?) verknüpft. Allerdings

---

[1]) Genesis S. 181 f.

[2]) Daraus vom Priestercodex übernommen (Jos. 14, 15) und bei jeder Gelegenheit angebracht (Gen. 23, 2. 35, 27. Jos. 15, 54. 20, 7. 21, 11), ebenso Nehem. 11, 25. Der Priestercodex macht aus Arba' einen Mann dieses Namens.

[3]) Die modernen Interpreten treiben die genealogische Deutung bis ins absurde, wenn sie diese drei Riesen zu Geschlechtern machen, ebenso womöglich den angeblichen Arba'. Schwally ZATW. 18, 140 glaubt alles Ernstes, dafs 'Anaqîm „eine Nebenbezeichnung für gewisse Teile der kanaanäischen Ureinwohner des südlichen Juda, ... auf alle Fälle in unseren Quellen immer eine Gruppe von Geschlechtern“ sei. [Dagegen versetzt Winckler Gesch. Isr. II 39 f. Qirjat Arba' mitsamt den Riesen in den Norden, weil Talmai bekanntlich auch der Name eines Königs von Gešûr zur Zeit Davids ist.] Talmai ist „der von der Furche תלם“, also ein Genius des Ackerbaus; Šešai mag mit dem Byssus(?) שש zusammenhängen; Achîman weifs ich nicht zu deuten. Von Šešai ist der Name Šešan in der Genealogie Jerachme'els Chron. I 2, 31. 34 f. abgeleitet, s. u. bei diesem. Dafs der Chronist I 9, 17 einen Torhüter des Tempels Achîman nennt, hat natürlich gar keinen Wert.

wird diese aufser Jes. 51, 1 nur im Priestercodex erwähnt, und nach diesem wird nicht nur Saraj, sondern auch Abraham, Isaak, Rebekka, Jakob und Lea hier begraben (Gen. 23. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), im Widerspruch zu der älteren Überlieferung. Aber Abraham kauft sie zunächst für Saraj, und so wird sie als deren Grab auch in den älteren Quellen vorgekommen sein, deren Bericht durch den von P verdrängt ist. Sie lag nach P „gegenüber von Mamre'" [1]). Nach Deuterjesaja 51, 1 scheint sie in Wirklichkeit vielmehr ein „Brunnenschacht (בור נקבת)" gewesen zu sein, der dann als Grabhöhle gedeutet wurde. Damit haben wir eine zweite heilige Örtlichkeit in Chebron, deren Lokalkult mit dem Namen Saraj verbunden war.

Mehr läfst sich der israelitischen Überlieferung nicht entnehmen, da J auch hier alle Details des Lokalkultus und seiner Tradition getilgt hat. Nur die Namen können noch weiter führen. Bekanntlich liegen beide Namen in doppelter Form vor, אברם und אברהם, שרי und שרה (s. Gen. 17). Nun ist Sarâ zweifellos nur die jüngere Aussprache des alten Femininums auf -ai [2]), das ja auch im Arabischen -aj geschrieben, aber -â gesprochen wird; dafs dieser Endung sonst hebräisch ־ָה entspricht, bestätigt nur, dafs Saraj nicht dem eigentlich hebräischen Sprachgebiet angehört [3]). Danach ist es wahrscheinlich, dafs auch Abrâm, wie offenbar J geschrieben hat, die ursprüngliche Form, Abrahâm nur eine, sonst allerdings nicht belegbare, jüngere Zerdehnung ist. Abrâm ist eine Kurzform [4]) von Abîrâm „hoher Vater" oder „der Vater ist erhaben" [5]), der als Personenname wie bei den

[1]) ʿEpron, von dem Abraham sie 23, 8ff. kauft, ist eine Weiterbildung von ʿEper, das als midianitischer Stammname vorkommt. Auch den nicht seltenen Ortsnamen ʿOpra mag man vergleichen [die Liste Thutmosis III. erwähnt ein „grofs ʿpr" und „klein ʿpr" neben einander no. 53. 54]. Den Namen seines Vaters Ṣochar braucht P auch als simeonitischen Geschlechtsnamen.

[2]) Diese Tatsache macht die Ableitung von bab. šarrat, Königin, unmöglich, wenn der Name natürlich auch trotzdem ein Femininum von sar, aber mit anderer Endung, sein kann. Vgl. Nöldeke ZDMG. 40, 183, der auch Robertson Smith's Gleichsetzung von Jisra-el und Saraj mit Recht bekämpft.

[3]) Man beachte, dafs die Endung -ai auch in Šešai und Talmai vorliegt. — Dafs Ezra 10, 40 in der Liste der Geschiedenen die Personennamen ששי und שרי nebeneinander stehen, ist ein neckischer Zufall.

[4]) Vgl. Abšalôm, Ach'ab, Abjatar für Abîjatar, Abner für Abînêr u. a.

[5]) Dafs Râm hier ein — sonst nirgends nachweisbarer — Gottesname sei, halte ich für unmöglich. Ein völliges Analogon ist Chî-râm oder Chû-râm „der Brüder ist erhaben", als אחירם unter den Geschlechtern Benjamins Num. 26, 38 = חורם Chron. I 8, 5; ferner vielleicht עמרם „der Ohm ist erhaben". Im

Hebräern[1]) so auch bei den Assyrern[2]) vorkommt. Dieses Ergebnis wird dadurch bestätigt, dafs in der Liste der Orte, welche Šošenq I., der Zeitgenosse Rehabeams, in Palästina erobert hat, in der seltsamen Schreibung dieses Dokuments[3]), auf zwei Namensringe verteilt, pa ḥqra 'brm vorkommt, d. i. wie Breasted erkannt hat[4]), „das Feld (חקל) Abrams". Das wird eine Gegend im Süden, in der Nähe von Chebron sein, wenn nicht das Feld selbst, auf dem der heilige Baum stand. Die ägyptische Transkription beweist, dafs zu einer Zeit, die noch vor der Aufzeichnung der ältesten erhaltenen Abrahamsagen liegt, der Name Abram ohne h lautete.

Somit sind die beiden Namen nicht etwa verschollene Stammnamen — so wird Abram denn auch nie gebraucht

übrigen liegt bekanntlich die Bedeutung der zahlreichen mit Ab, Ach, Cham etc. gebildeten Eigennamen trotz allem, was darüber geschrieben ist, noch völlig im dunkeln; nur dafs der zweite Teil dieser Composita durchaus nicht immer (vielleicht nicht einmal vorwiegend) ein Gottesname ist, ist für mich völlig sicher. — Die Vermutung, dafs Râm, den der Chronist I 2, 9 f. (= Ruth 4, 19) zum Stammvater der jüdischen Könige macht, in letzter Linie eine Verkürzung von Abrâm sei, ist dagegen nicht unmöglich; dafs er ihn 2, 25. 27 zu Jerachm'el rechnet (das ist wahrscheinlich ein Zweig der Kalibbiter), würde dafür sprechen. Aufserdem stammt Elihu von Bûz Hiob 32, 2 aus dem Geschlecht Ram.

[1]) Abîram der Rubenit, ferner Reg. I 16, 34, wo in der Gründungssage von Jericho die beiden Söhne des Erbauers Chi'el (LXX Αχειηλ) von Bet-el, die am Grundstein und unter dem Tore geopfert werden — denn das ist doch wohl der ursprüngliche Sinn der Erzählung [die bekanntlich Jos. 6, 26 in eine Prophezeihung umgesetzt ist] —, Abiram und Sgûb heifsen. Mit der Opferung Isaaks hat diese Sage schwerlich etwas zu tun. — Wie Benzinger in seinem Kommentar zu der seltsamen Behauptung kommt, Jericho habe zu Juda gehört, weifs ich nicht.

[2]) s. Zimmern KAT. 482 (Abi-râmu).

[3]) Der Schreiber liebt den Worten die Endung -a anzuhängen. Mit Recht verwirft aber Breasted die Vermutung, das sei aramäisch. Das ist, von anderem abgesehen, bei חקל, das in der Liste häufig vorkommt, auch im Plural ḥqrm, im Hebräischen aber bekanntlich nicht belegt ist, schon dadurch ausgeschlossen, dafs in allen diesen Fällen der status constructus, nicht der emphaticus, stehen müfste. — In genauer Transkription, wobei ich den mehreren Silbenzeichen inhärirenden schwachen Hauchlaut durch a wiedergebe, würde der Name lauten: pa ḫu-q-ru-'a 'a-ba-ra-m; bei Fremdworten bezeichnen indessen diese Silbenzeichen nur den einfachen Konsonanten.

[4]) The earliest occurence of the name of Abram, im American Journal of Semitic Languages XXI 1904, 22 ff. Breasted teilt mit, dafs auch Erman und Schäfer den Namen selbständig erkannt haben; ich finde jetzt, dafs mir Spiegelberg am 24. Juli 1893 dieselbe Entdeckung mitgeteilt hat.

(S. 252) —; sondern wenn Abrâm unter dem Baume sitzt und Saraj in der Höhle oder Cisterne haust (dafs man diese als Grab ihrer Herrin deutete, ist begreiflich genug; ein wirkliches Grab braucht darum nicht darin gewesen zu sein), so werden das ursprünglich die Eigennamen oder Beinamen der beiden benachbarten Gottheiten gewesen sein, die von den Kalibbiten verehrt wurden. Beim Eindringen des Jahwismus wurde dann aus „Mamre'[1]), dem Gottesbaum Abrams" ein „Gottesbaum Mamre'", in dem Abram Jahwe verehrt hatte. —

In das alte Gebiet der Edomiter sind in der Perserzeit die Nabatäer נבט[2]) eingewandert; und diese verehren bekanntlich den דושרא Dusares, der in Petra in einem Steinblock seinen Sitz hat, vor dem das Opferblut ausgegossen wird[3]). Die Griechen setzen ihn dem Dionysos gleich[4]), und er hat mit der Kultur auch dionysische Attribute, wie den Wein, angenommen; aber ursprünglich kann er diese wenigstens bei den Nabatäern, die, solange sie noch echte Beduinen waren, den Weingenufs bei Todesstrafe verpönten (oben S. 84), nicht gehabt haben[5]), sondern die Gleichung beruht darauf, dafs er ein Naturgott war (wie Osiris = Dionysos),

[1]) Dieser Name spottet bis jetzt jeder Erklärung.

[2]) $\tau = נ$. Im AT. kommen sie nicht vor; denn die Nebajot = Nabaiti der Assyrer in der syrisch-arabischen Wüste (mit $ת = \vartheta$) haben mit ihnen nichts zu tun, eher die aramäischen Nabatu in Babylonien, die dann ein anderer, nach Osten gekommener, Zweig desselben Stammes sein würden. — Dafs die Nabatäer im Jahre 312 noch nicht allzulange im Süden des Toten Meeres gesessen haben können, zeigt ihre Schilderung bei Hieronymos von Kardia (o. S. 84); später wurden sie viel kultivierter.

[3]) Suidas s. v. *Θευσάρης*, eine wunderliche Verdrehung des Namens, die als *θεὸς Ἄρης* erklärt wird!; er erwähnt daneben den prächtigen Tempel des Gottes. Steph. Byz. s. v. *Δουσαρή· σκόπελος καὶ κορυφὴ ὑψηλοτάτη Ἀραβιάς*, nach Dusares benannt. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia I 188, wollen diesen Stein in dem einen „der beiden gewaltigen Monolithe in Obeliskenform" auf dem heiligen Berg im SO. der Stadt Petra, vor denen grofse Blutaltäre errichtet sind, wiederfinden; der andere sei Dusares' Genossin Ilât (Allât). Sicher ist letzteres nicht, und noch weniger die Gleichsetzung des Dusares mit der nach Strabo XVI 4, 26 von den Nabatäern verehrten Sonne. — Die arabischen Nachrichten, welche Wellhausen Skizzen und Vorarb. III 45 f. zusammenstellt, ergeben, dafs zu seinem Temenos ein Brunnen gehörte; dem entspricht der künstliche Teich im Altarbezirk von Petra (Brünnow und Domaszewski l. c. S. 145).

[4]) Isidoros von Charax bei Hesych. s. v., vgl. Wellhausen l. c. S. 47.

[5]) Vgl. Wellhausen l. c.

der um die Wintersonnenwende von seiner jungfräulichen Mutter Χααβοῦ [so liest Mordtmann mit Recht statt χααμοῦ] geboren wird, d. i. dem heiligen Steinwürfel, der denselben Namen führt wie die Kaʿba in Mekka[1]). Mit Recht ist betont worden[2]), daſs er identisch ist mit dem Orotalt (?) = Dionysos, den nach Herodots bekannter Angabe III 8 die Araber der Sinaiwüste, die mit den Nabatäern identisch sind, neben „der Göttin“ Alilat = Urania, der Himmelsgöttin (bei Herod. I 131 verschrieben Ἀλιττα statt Ἀλιλατ III 8), d. i. Al-Ilât (ohne Artikel in zahllosen Inschriften אלת) verehren: beim Treueid ruft der Vermittler die beiden Götter an, während er den Vertragschlieſsenden die Handfläche am Mittelfinger mit scharfen Steinen ritzt und das Blut mit Fäden aus ihren Gewändern auf 7 Steine schmiert — eine Form des Eides, die ähnlich wohl auch am „Schwurbrunnen“ von Beʾeršebaʿ und sonst gebräuchlich gewesen sein wird.

Der Name Dusares (Dû-šarâ, arab. geschrieben Dhû-lšaraj) bedeutet „der von Šarâ“. Der Gott ist also namenlos, wie so viele semitische. Šarâ findet sich mehrfach als Benennung von Lokalitäten[3]); und auch die Berglandschaft östlich und nordöstlich von Petra führt jetzt den Namen Šarâ oder Šarât. Brünnow und Domaszewski wollen daher den Namen des Gottes von diesem Berge ableiten (vgl. S. 267,3 die Angabe des Steph. Byz.), wofür allerdings in den zahlreichen Weihinschriften an Dusares aus den Heiligtümern von Petra und dem übrigen Nabatäerreich kein Beleg vorliegt.

Nun würde arabischem Dhû-šaraj nordsemitisch Baʿal-saraj entsprechen (wie der sabäische Himmelsgott Dhu-samawi =

[1]) Epiphanius adv. haer. II 51, 22, p. 483 Dindorff, vgl. J. H. Mordtmann ZDMG. 29, 99 ff., der die griechischen Nachrichten zusammengestellt und gesichtet hat. Das Fest wird in Petra und Elusa gefeiert. Nach einer Inschrift aus dem Hauran Lebas-Waddington 2370 feiert dagegen die Stadt Soada = Dionysias „dem Gotte“, d. h. wie Wellhausen richtig erklärt, dem Stadtgott Dionysos = Dusares, das Fest am 30. Loos (August).

[2]) z. B. von Clermont-Ganneau, rec. d'archéol. orient. V 110 ff. Zum Namen *Ορσταλτ* vgl. oben S. 102 A.

[3]) S. Wellhausen l. c. 47 und dazu Nöldeke ZDMG. 41, 711. „Berg gehört nicht zum Begriff“, sagt Wellhausen, „wohl aber Wasser und Bäume und Wildnis“. Er bestreitet daher Gött. Gel. Anz. 1904, 941, daſs die Ableitung des Gottesnamens von der Berglandschaft bei Petra möglich sei, zumal diese nicht Šara sondern Šarât heiſse.

nordsem. Baʿal-šamaim ist). Daraufhin hat Lagarde[1]) vermutet, dafs in Dusares der Name der Saraj stecke, er also mit Abraham identisch sei; und denselben Gedanken, den mir unabhängig von ihm Mordtmann 1873 geäufsert hatte, habe ich ZATW. VI 16, vgl. VIII 42 ff. mitgeteilt und zur Diskussion gestellt. Der Name „der Herr oder Inhaber [Gott] von Saraj" wäre dann, da baʿal zugleich Gatte heifst, umgedeutet als „Gatte der Saraj", und so wäre diese als Gemahlin neben Abraham getreten.

Es ist begreiflich, dafs die Vermutung nicht viel Zustimmung gefunden hat, da zwar die lautliche Entsprechung so vollkommen ist wie nur möglich, aber ein weiterer, sachlicher Beweis in keiner Weise zu führen war. Inzwischen aber hat sich die Sachlage wesentlich gebessert, da jetzt eine Inschrift von Boṣra (im Hauran) beweist, dafs neben Dusares eine Göttin Namens שריית, also etwa Šarajat, gestanden hat. Durch die Freundlichkeit Littmanns, der sie von neuem kopiert hat[2]), bin ich in der Lage, sie in verbesserter Lesung vorzulegen. Littmann umschreibt:

דנא גדרא די הואנין . . . .
וכויא די בנה תרמו בר . . .
לדושרא ושריית אלהיא ב[צריא?]

und übersetzt „Dies ist die Mauer, die ... und die (oder das?) Fenster, die (oder das) erbaut hat Taimu, Sohn ... für Dusares und Šarajat, die Götter von B(osra?)".

Dussaud und Macler übersetzten שריית אלהיא durch „und die übrigen Götter", indem sie sie שריית als defektive Schreibung für שאריית betrachteten; Halévy hat erkannt, dafs es nur der Name einer Göttin und Femininum zu Dusares sein kann. Lidzbarski bemerkt „diese Diskrepanz [שריית neben שרא] in der Bildung der beiden Namen ist mir nicht wahrscheinlich". Aber gerade sie dient der von mir vertretenen Auffassung zur willkommensten Bestätigung. In dem Namen des Gottes [den indessen die Araber noch דושרי schreiben] ist das auslautende j ebenso verklungen, wie in der jüngeren hebräischen Form

[1]) Armenische Studien (Abh. Gött. Ges. 1877) S. 162.

[2]) Zuerst veröffentlicht von de Vogué J. as. 9 sér. vol. X 1897, 209 ff., dann besser von Dussaud et Macler, voyage archéol. au Safa p. 193; danach fast ganz richtig gelesen von Halévy J. as. 9 sér. vol. XVII 1901, 342. Vgl. Lidzbarski Ephem. für sem. Epigr. I 333.

Sarâ; aber im Namen der Göttin hat es sich, geschützt durch die neu hinzugetretene Femininendung -at, erhalten. Danach scheint es mir nicht mehr ernsthaft bestritten werden zu können, dafs hier eine Göttin Šarajat = Saraj vorliegt[1]), und dafs dann auch Dusares = בעלשרי = Abram ist.

Natürlich ist Saraj aber ursprünglich nicht eine selbständige Göttin oder die Gemahlin des Dusares, sondern vielmehr die Lokalität[2]) oder sonst ein Fetisch, in dem dieses Numen, dem man in Chebron den Eigennamen Abrâm gab, seinen Sitz hatte. Dann hat sich daraus die Saraj als besondere Gottheit und zugleich als seine Gemahlin mit eigenem Kultus (vgl. die vorige Anmerkung) abgezweigt und als solche in Chebron eine eigene Kultstätte in der Höhle der Cisterne erhalten. Bei den Nabatäern hat man daraus durch äufsere Bezeichnung der Femininendung die Form Šarajat gebildet, genau wie die Kanaʿanäer das alte Wort für Göttin ʿAštar (so bei Mešaʿ in ʿAštar-Kamoš, d. i. die Gemahlin des Kamoš, ebenso bei den Aramäern, wo die alte Form in Ἀθάρη und Atar-samain erhalten ist, in ʿAttar-ʿate „die Gemahlin des ʿAte") durch die Neubildung ʿAštart, Astarte ersetzt haben.

Nun ist es sehr wahrscheinlich, dafs die Unfruchtbarkeit und späte Mutterschaft der Saraj, so sehr sie beim Jahwisten seinen Tendenzen angepafst ist, ursprünglich eine ganz andere

---

[1]) In der vielbehandelten Grabinschrift von Petra CISem. II 350 (Lidzbarski Nordsem. Epigr. S. 451. Cooke Northsem. Inscr. p. 241. Brünnow und Domaszewski Prov. Arabia I p. 365; vgl. de Vogüé Journ. as. 9 sér. t. VIII, 485 ff. Nöldeke Z. Assyr. XII 1 u. a.) werden genannt „Dusares der Gott unseres Herrn (des Königs) und מיתבה חרישא und alle Götter"; Dusares und מיתבה (neben anderen Göttern) auch in der nabat. Grabschrift von El-Ḥegra CI Sem. II 198 (Lidzbarski S. 451 f. Cooke S. 220). Es wäre mir sehr erwünscht, wenn man מיתבה mit Winckler Altor. Forsch. II 62 durch „seine Gattin", oder mit Ganneau „seine πάρεδρος" übersetzen könnte; aber das wird mit Recht von Cooke als etymologisch unhaltbar verworfen. Landauer und Nöldeke schlagen „sein Rat" vor; aber das wahrscheinlichste bleibt doch „sein erhabener(?) Thronsitz" (so Hoffmann und Lidzbarski). Das ist eine für die semitischen Religionen sehr charakteristische Auffassung: der Sitz des Gottes wird ebenso wie der Altar, die Ašera d. i. der heilige Pfahl, die Maṣṣeba oder der Chammânstein zu einem neuen selbständigen Gott. Vielleicht fällt von hier aus noch einmal auf den Ursprung der Saraj weiteres Licht.

[2]) Es ist sehr wohl möglich, dafs aus dem Namen Dhûšarâ dann wieder das Wort šarâ als Name der Lokalitäten entnommen ist, an denen dieser Gott einen Kultus erhielt.

Bedeutung gehabt hat und dem Mythus angehört. Sie würde sich leicht genug aus dem Wesen des Abrâm-Dusares als eines Naturgottes (= Dionysos) erklären lassen. Doch darüber weitere Vermutungen aufzustellen möchte ich lieber unterlassen: vestigia terrent.

Jakob und Esau.

Wenn Abraham und Isaak sowohl ihrem Ursprunge nach wie in ihrer späteren Umsetzung in genealogische Gestalten mit dem ganzen Kreis der ihnen angeschlossenen Stammeseponymen dem äufsersten Süden angehören, so liegt bei Jakob (und Joseph) die Sache ganz anders. Er wird zwar in Be'eršeba' geboren, weil sein Vater hierhergehört, und kehrt auch am Abschlufs seiner Geschichte (denn die Übersiedlung nach Ägypten ist für ihn ganz sekundär und ist nur eine Konsequenz aus der Josephgeschichte[1]) und der Exodussage) wieder hierhin zurück (Gen. 37, 14. 46, 1 ff.). Aber irgend eine selbständige Bedeutung hat er hier niemals (über die Esaugeschichte s. u.); er ist lediglich durch den Zusammenhang der Sagengeschichte hierhin gebracht. Dafs es mit seinem Aufenthalt bei den Aramäern in Charrân oder im Lande der bne Qedem ebenso liegt, haben wir zur Genüge gesehen. Ein total anderes Bild dagegen erhalten wir, sobald Jakob ins Ostjordanland oder ins mittlere Palaestina kommt: alle Geschichten, in denen er eine selbständige Bedeutung hat und weder eine genealogische Gestalt noch lediglich der Träger eines Idylls ist, spielen hier, und hier ist er überall mit bestimmten Örtlichkeiten eng verbunden.

Im einzelnen freilich scheiden sich auch hier die Quellen. Bei E ist Jakob vor allem mit Bet-el verbunden; der Gott von Bet-el ist es, der ihn in der Fremde beschützt und zu Wohlstand gelangen läfst (28, 20 f. 31, 13. 35, 3). Das ist für E offenbar das Hauptheiligtum Jahwes überhaupt: deutlich zeigt sich hier, dafs der Verfasser Ephraimit ist. Hier ist „das Himmelstor" (28, 17); hier steht die Leiter, auf der die Boten Elohims auf und nieder steigen. So errichtet Jakob den Stein, auf dem er im Schlafe gelegen und der durch den Traum seine Heiligkeit

[1]) Es ist sehr bezeichnend, dafs hier Jakob nur ganz allgemein „im Lande Kanaan" lebt, ohne Angabe der Örtlichkeit. Zum Teil ist das ja durch den Inhalt gegeben; aber z. B. 42, 29. 45, 25 würde in echten Sagen der Name eines bestimmten Ortes nicht fehlen. Zu 37, 14 vgl. S. 161 A. 3.

erwiesen hat, als Maṣṣeba und weiht ihn durch Begiefsen mit Öl; und nach seiner Rückkehr erbaut er hier einen Altar (35, 1. 3. 7), und verzehntet ihm seinen Besitz, den er dem Gotte verdankt[1]). Zugleich aber polemisiert der Erzähler auf das schärfste gegen die Form des Kultus, die zu seiner Zeit tatsächlich in Bet-el bestand. Von dem Stierdienst ist mit keiner Silbe die Rede, wohl aber reinigt sich Jakob und seine ganze Familie, ehe er nach Bet-el zieht, und vergräbt alle „Götter der Fremde", die seine Familie besitzt (also aufser dem von Rachel gestohlenen Teraphim auch noch andere), und ihre Ohrringe unter dem Gottesbaum bei Sichem. Der Gott von Bet-el ist also für ihn in der Tat der exklusive Jahwe vom Sinai, der weder ein Gottesbild noch andere Götter neben sich duldet; den Namen kann E nicht verwerten, da dieser erst dem Mose am Horeb offenbart wird, so nennt er ihn mit dem indifferenten Namen „der Gott von Bet-el" אל בית אל 35, 7 = 31, 13[2]). So bildet die Geschichte vom goldenen Kalbe (ob. S. 94), der direkte Angriff auf den Stierdienst von Bet-el, die richtige Ergänzung und Weiterbildung der elohistischen Jakoberzählung.

Sehr bezeichnend ist, dafs hier im Dienst des Gottes von Bet-el auch die Ohrringe als verpönt gelten: sie werden offenbar als Sitte eines fremden Volks (wie die goldenen [Nasen-?] Ringe Jud. 8, 24 das Charakteristikum der Ismaeliten sind) und darum als Bekenntnis der Zugehörigkeit zu einem fremden Gotte betrachtet. Von alter Beduinensitte ist das jedenfalls weit entfernt.

Unterhalb Bet-els stand ein Gottesbaum, dessen Name Gen. 35, 8 אלון בכות *βάλανος πένθους*, Klagebaum, Jud. 2, 1. 5 הבכים *κλαυθμῶνες*, d. i. etwa Stätte der Weinenden[3]) lautet. Gen. 35, 8 wird der Name dadurch erklärt, dafs hier Debora, Rebekkas

[1]) 28, 22; die Erfüllung ist c. 35 durch das aus P eingelegte Stück 9—13 verdrängt, dafür ist in der Interpolation 35, 14 = 28, 18 die Errichtung und Salbung der Maṣṣeba wiederholt. Ursprünglich mufs nach 28, 22 erzählt gewesen sein, dafs Jakob nicht nur den Altar, sondern auch den Tempel von Bet-el gebaut hat; das ist wohl unter dem Einflufs des Deuteronomiums gestrichen. — Nach J Gen. 12, 8 = 13, 4 steht der Altar zwischen Bet-el und der östlich dicht daneben gelegenen Ruinenstätte von ʿAi.

[2]) Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, das sei wirklich der Kultname des Numens von Bet-el gewesen.

[3]) Die Interpolation Jud. 2, 1 b—5 a fügt eine törichte Erklärung hinzu. Die Angabe, dafs die Stätte bei Bet-el liegt, ist in Jud. 2, 1 bekanntlich in LXX erhalten.

Amme[1]), begraben sei; dagegen nach Jud. 4, 4 f. hat hier eine Prophetin Debora gesessen, „unter der Palme Debora zwischen ha Rama und Bet-el im Gebirge Ephraim", die vom Erzähler mit der Heldin des Kampfes gegen Sisera identifiziert wird. Demnach scheint das Numen dieses Baumes in der Tat Debora „Biene" geheifsen zu haben — darin ist wohl zugleich ein Rest alten Tierkults erhalten, der mit dem Baumkult verbunden war. Dafs der Baum hier als Palme bezeichnet wird, bestätigt die auch sonst evidente Tatsache, dafs אלון keineswegs eine bestimmte Baumart ist, Eiche oder Terebinthe, sondern die allgemeine Benennung jedes „Gottesbaums". Die Vermutung, dafs dieser Baum auch mit dem südlich vom Grabe der Rachel gelegenen „Gottesbaume Tabôr" Sam. I 10, 3 identisch sei, ist geographisch unmöglich. Den seltsamen Namen Bakût oder Bokîm erklärt v. Gall, Kultstätten 103 als Entstellung von בכאים, Bäumen, die nach Sam. II 5, 22 ff. in der Nähe des Repha'imtals bei Jerusalem (im עמק הבכא Psalm 84, 7) stehen und durch deren Wipfel Jahwe bei einem Kampfe Davids gegen die Philister einher fährt (oben S. 183 f.). — Dafs die Kultstätte in hohem Ansehen stand, geht auch daraus hervor, dafs nach Jud. 2 der Mal'ak Jahwes nach der Festsetzung in Palästina und der Eroberung von Lûz = Bet-el vom Gilgal nach Bokîm zieht und hier fortan dem Jahwe geopfert wird; nach dieser Anschauung lag also hier, vor Bet-el, das erste Zentralheiligtum Israels (das dann wohl zunächst durch Šilo ersetzt wird). Dadurch dafs E die Debora zur Amme Rebekkas macht und bei Jakobs Aufenthalt in Bet-el sterben läfst, wird ihr Gottesbaum wenigstens indirekt mit Jakob verbunden.

Von Bet-el zieht Jakob nach Süden. Eine Wegstrecke vor Ephrat stirbt Rachel an der Geburt Benjamins; auf ihrem Grab errichtet Jakob eine Maṣṣeba, die „noch bis auf diesen Tag" steht (Gen. 35, 16 ff. = 48, 7). Die Örtlichkeit liegt nach Sam. I 10, 2 „an der [Nord]grenze Benjamins"[2]), etwas nördlich von Samuels Sitz in Rama; und hier haust die Ahnmutter bei Jerem. 31, 15 und beweint das Schicksal ihrer Kinder[3]). Hier safs also ein

[1]) J Gen. 24, 59 erwähnt die Amme, nennt aber ihren Namen nicht.

[2]) Das folgende בצלצח ist korrupt, s. Wellhausen Text B. Sam. 73.

[3]) Dafs die Identifikation von Ephrat, dessen Lage durch diese Angaben ziemlich genau bestimmt ist, mit Bethlehem ganz sekundär und falsch ist, ist bekannt. Sie findet sich in den Glossen zu Gen. 35, 19. 48, 7. Sam. I 17, 12. Micha 5, 1. Josua 15, 59 in dem Zusatz von LXX, ferner Ruth 1, 2. 4, 11,

weibliches Numen Rachel „Mutterschaf“ — wieder eine Spur von Tierdienst —, deren Kultusstätte als Grab gedeutet wird wie bei Saraj und Debora. Die genealogische Dichtung machte sie dann zur Mutter von Joseph und Benjamin und deshalb zum Weibe des Israel = Jakob; und da dieser seine Frauen aus Aram holen mufste, ist sie schliefslich zur Aramäerin geworden.

Mit Rachels Tod sind die Wanderungen Jakobs bei E zu Ende; weiter südlich reichen seine Beziehungen nicht; jetzt folgt unmittelbar die Josephgeschichte. Dagegen hat er vorher schon den Kultus von Sichem begründet: 33, 18—20. 35, 1—4[1]). Er erwirbt durch Kauf ein Grundstück vor der Stadt (= Jos. 24, 32), errichtet hier eine Maṣṣeba und einen Altar[2]), den er „El der Gott Israels“ nennt, und vergräbt beim Zuge nach Bet-el die Götzen seiner Familie unter dem Gottesbaum bei Sichem. Das ist der „Gottesbaum im Heiligtum Jahwes“, unter dem Josua (24, 26 E) einen grofsen Stein (der natürlich mit der Maṣṣeba Jakobs identisch ist) errichtet, und unter dem nach dem aus weit älterer Zeit stammenden Bericht Jud. 9, 6 die Sichemiten den Abimelech zum König machen; bei J Gen. 12, 6 heifst er „der Gottesbaum מורה More“, d. i. Baum des Orakelerteilers, ebenso Deut. 11, 30[3]).

Während E die wichtigsten Kultstätten des Gebirges Ephraim mit Jakob verbindet, tritt dieser, wie wir schon gesehen haben, bei J im Westjordanlande überhaupt nicht auf[4]); die Gründung der Kultstätten von Sichem und Bet-el, für

---

und um ihretwillen heiratet Kaleb als Ahnherr der Bethlehemiten Chron. I 2, 19. 24. 50 die Ephrata. S. Stade ZATW. III, 4 ff. Die Identifikation mufs darauf beruhen, dafs Benjaminiten aus Ephrat nach dem Exil (oder schon in den letzten Zeiten des judäischen Reichs?) sich ebenso gut wie Kalibbiten in Bethlehem angesiedelt haben. — Das echte Ephrat wird aufser Gen. 35, 16 ff. nicht erwähnt. Zu Gen. 48, 7 vgl. Budde ZATW. III, 56 ff.

[1]) Über die Erzählungen in c. 34 und 48. 22, die weder aus J noch aus E stammen, s. den Abschnitt über Simeon.

[2]) Dafs ויצב 33, 20 das Objekt מצבה erfordert, hat Wellhausen erkannt, und darum מזבח ändern wollen. Richtiger ergänzt wohl Sievers ויצב שם ⟨מצבה ויבן⟩ מזבח.

[3]) Dafs der „Gottesbaum der Wahrsager“ אלן מיעוננים Jud. 9, 37 von ihm verschieden ist, nimmt v. Gall Kultstätten S. 115 mit Recht an; es wäre sehr unwahrscheinlich, dafs dasselbe Kultobjekt verschiedene Namen gehabt hätte, noch dazu in derselben Erzählung (v. 6 und 37).

[4]) Über Gen. 28, 13—16 s. o. S. 236, 3.

die er sehr wenig Interesse zeigt, wird hier dem Abraham zugeschrieben. Und doch ist es gar keine Frage, dafs die Verknüpfung Jakobs mit dem Westjordanlande viel älter ist als J. Denn erst dadurch ist Rachel die Lieblingsgemahlin Jakobs geworden: J hat die Konsequenzen der Sage beibehalten, aber die Prämissen gestrichen, indem er Jakob durch Abraham ersetzt.

Auf der Hinreise nach Charrân hat J von Jakob überhaupt nichts erzählt; auf der Rückreise kommt er ins Ostjordanland, und hier, an der Furt des Jabboq bei Pni'el (den Namen bietet nur E, doch ist es wohl nur Zufall, dafs er aus J nicht erhalten ist), findet sein oben S. 57 f. genügend besprochener Ringkampf mit Jahwe statt, von dem auch J den Namen Israel abgeleitet haben mufs, den er später (allerdings in der Versöhnung mit Esau c. 33 noch nicht) allein gebraucht, wenngleich die betreffende Angabe nur aus E mitgeteilt wird. E ist ihm darin gefolgt, hat aber die Erzählung von Grund aus umgestaltet, und verwendet den Namen Israel nicht, obwohl er die Umnennung 32, 29 berichtet — ein deutlicher Beweis, dafs die Kultsagen des Westjordanlandes, die jetzt bei ihm folgen, an Jakob und nicht an Israel anknüpfen. Vorher geht bei beiden zuerst der Vertrag mit Laban am Berge Gil'ad (s. o. S. 235 f.), dann die Erklärung des Ortsnamens Machanaim „Lagerstätte", bei J von zwei Lagern, in die er aus Furcht vor Esau sein Volk und Vieh teilt[1]), bei E 32, 2 f. von einem Lager der Boten Elohims, dem Jakob begegnet[2]); ebenso leitet E[3]), nach der Begegnung mit Esau, den Namen von Sukkot, das also südlich vom Jabboq lag, von „Hütten" ab, die Jakob hier für sein Vieh baute.

Darauf geht Jakob bei E nach Sichem. Bei J dagegen zieht er weiter durch das Ostjordanland nach Hebron, also ums Tote Meer herum durch das Gebirge Se'îr oder das Edomiterland. Das ist der Grund, weshalb J die Versöhnung mit Esau hierher

[1]) 32, 8 f. 11. Die Angabe „daher heifst der Ort 'zwei Lager'" fehlt, aber die Geschichte hat nur Sinn als Deutung des Ortsnamens. Im übrigen zeigt die Verflechtung mit der Esaugeschichte (im Gegensatz zu der isolierten Notiz bei E) auch hier wieder, wie geschickt und überlegt J komponiert.

[2]) Ich glaube nicht, dafs Gunkel Genesis 320 mit der Annahme Recht hat, dafs der Bericht von E nur das Fragment einer ausführlicheren Kultsage sei; vielmehr ist die Etymologie der einzige Inhalt der Geschichte, die in der kurzen Notiz vollständig vorliegt.

[3]) Sicher ist die Zuweisung von 33, 17 an E allerdings nicht; Sievers rechnet den Vers zu J. Für uns kommt nichts darauf an.

versetzt hat[1]) und Jakob diesem seine Ankunft im Voraus ankündet 32, 4 f.: er mufs eben durch sein Gebiet hindurch. Esau erbietet sich ihn den Weg zu führen (33, 12); aber Jakob traut nicht und erreicht, dafs Esau vorauszieht; er selber will ihm folgen (v. 14). Das ist nicht Vorwand, sondern wirklich seine Absicht. Das wird durch das nächste (und letzte) aus J erhaltene Stück bestätigt: 35, 21 f. Israel lagert jenseits des „Herdenturms", da läfst sich Ruben mit Bilha dem Kebsweib seines Vaters ein. „Und Israel hörte . ." Das weitere ist weggeschnitten, und läfst sich durch den Fluch, der im Segen Jakobs Gen. 49, 4 über den Erstgebornen von dem erzürnten Vater wegen der Entweihung seines Lagers ausgesprochen wird, nicht vollständig ergänzen. — Dafs dieses Fragment zu J[1] gehört (gegen Sievers), wird nicht nur durch den Namen Israel erwiesen, sondern vor allem dadurch, dafs diese Erzählung für J ganz unentbehrlich ist. Denn nur dadurch, dafs Ruben von seinem Vater verflucht und der Erstgeburt entsetzt ist, wird es möglich, dafs bei J in der Josephgeschichte durchweg Juda die Führung seiner Brüder hat und die Rolle des ältesten spielt (Simeon und Levi werden ignoriert; denn an Gen. 34 und 49, 5 ff. ist dabei schwerlich zu denken). E hat die Geschichte von Rubens Verbrechen nicht, und macht ihn daher zum Wortführer seiner Brüder, ja stattet ihn mit edelmütigen Zügen aus[2]). — Wo der „Herdenturm" Migdal-'Eder gelegen hat, wissen wir nicht; denn der Turm dieses Namens bei Jerusalem Micha 4, 8 pafst für die Geschichte garnicht[3]). Bei einer Erzählung, die die Existenz Rubens betrifft, werden wir an den Wohnsitz dieses Stammes denken; alsdann spielt sie im Osten des Toten Meeres auf dem Zuge nach Se'îr. — Mit dem Schlufs der Rubengeschichte ist auch das Ende der Jakobgeschichte bei J weggeschnitten (oder vielmehr durch die Bestattung Isaaks durch Jakob und Esau aus P ersetzt); wie er den Übergang zur Josephgeschichte gestaltet hat, wissen wir daher nicht.

Zwischen den Jakobgeschichten, die westlich, und denen,

---

[1]) Das hat E von J übernommen: seine Abhängigkeit von J in 32, 14 b ff. ist evident, und überdies ist diese ganze Szene von J frei geschaffen, s. o. S. 112 f.

[2]) Er gibt ihm auch zwei Söhne 42, 37. Ebenso verwertet er Simeon 42, 24. 36.

[3]) Eher würde noch der Ort 'Eder im Negeb Jos. 15, 21 in Betracht kommen können.

die östlich vom Jordan spielen, besteht ein fundamentaler Unterschied. Dort knüpfen sie sämtlich an Heiligtümer an und erzählen die Begründung von Kulten; im Osten dagegen ist bei keiner von der Stiftung eines Kultus die Rede, auch nicht bei E. Jene sind also Kultsagen, diese nicht. Das legt die Vermutung nahe, dafs die westjordanischen Sagen erst sekundär an Jakob als den Ahnen Israels angeknüpft sind; und das wird dadurch bestätigt, dafs J sie von ihm hat loslösen und auf Abraham übertragen können: Jakob haftet offenbar an der Jabboqfurt und Gil'ad viel fester als an Sichem und Bet-el[1]). Überdies ist es unmöglich, eine der westjordanischen Kultstätten als Sitz eines Gottes Jakob zu betrachten: das Numen von Bokim ist Debora, das von Ephrat Rachel, und Bet-el ist, wenn irgend ein Heiligtum, der Tempel Jahwes oder des Elohim von Israel. Das Grundstück bei Sichem aber, das Jakob gekauft (oder erobert Gen. 48, 22) hat und auf dem der Gottesbaum und die Maṣṣeba steht, ist nicht etwa sein Grab, wie man erwarten sollte, sondern das Josephs (Jos. 24, 30, vgl. Gen. 50, 24 f., Exod. 13, 19). Es sollte also von diesem (friedlich oder im Kriege) erworben und der Kult von ihm begründet sein: das ist gewifs auch einmal erzählt worden, ist aber für J und E dadurch unmöglich gemacht, dafs sie Joseph schon als Jüngling nach Ägypten führen und hier leben und sterben lassen: so müssen seine Gebeine von den Nachkommen bei der Flucht und dem Zug durch die Wüste mitgeschleppt werden.

Im Ostjordanlande dagegen werden von Jakob nicht kultische Stiftungen berichtet, sondern selbständige Taten und zwar Taten, die durchaus den Charakter eines Heros, oder vielmehr eines ursprünglichen Gottes verraten. Sein Ringen mit Jahwe stellt zwar in der uns vorliegenden Gestalt, schon halb verblafst, die Gewinnung des geheimen und zauberkräftigen Namens der Gottheit, oder an Stelle dessen die des göttlichen Segens dar, aber dahinter steht ein Mythus von einem wirklichen Götterkampf, bei dem der Gegner, den Jakob niederzwingt, ursprünglich ein ganz anderer sein mochte als Jahwe. Wenn die Geschichte vom Vertrag mit Laban ursprünglich die Auftürmung des Berges als Grenzscheide zwischen ihren beiden Völkern

[1]) Die hier besprochenen Tatsachen erklären zugleich, weshalb ich Luthers Vermutung, der Gotteskampf Jakobs sei ursprünglich in Bet-el lokalisiert gewesen (oben S. 109), nicht zuzustimmen vermag.

erzählt hat, so waren sie auch hier Giganten von göttlicher Kraft. Und in den Geschichten von Jakob und Esau sind die beiden zwar jetzt fast ausschliefslich genealogische Figuren, Repräsentanten der beiden Völker Israel und Edom und ihrer Schicksale; aber dafs sie das ursprünglich nicht gewesen sind, zeigen schon ihre Namen. Auch hier liegt offenbar nur die Umsetzung eines viel älteren Mythus vor, in dem zwei Götter vom Mutterleib an miteinander rangen und der schwächere den stärkeren durch List zu Fall brachte. Es ist unmöglich, diese Sage von der phönikischen zu trennen, nach der zu Anfang, von Licht, Feuer und Flammen (den Ršpîm) gezeugt, gewaltige Riesen auf Erden lebten, welche den Bergen die Namen gaben (das ist der Baʿal-Libanôn und ähnliche Berggötter). Von ihnen wurde das Brüderpaar Samêmrûm[1]) Ὑψουράνιος und Usôos gezeugt, die miteinander im Hader lagen; jener gründet Tyros und erfindet den Bau der Hütten, dieser macht aus den Fellen der Tiere, die er erjagt hat, das erste Kleid, dann bei einem durch Gewitter erzeugten Waldbrand bei Tyros aus einem Baumstamm das erste Schiff; er errichtet dem Feuer und dem Winde zwei Stelen (Maṣṣeben), verehrt sie und bringt ihnen das Blut der Tiere, die er jagt, dar — er ist also auch ein grofser Jäger gewesen wie Esau, während Samêmrûm der Kulturmensch in der Stadt ist. Nach ihrem Tode weihen ihnen die Überlebenden Stäbe (Ašeren) und verehren die Steinpfeiler (στήλας Maṣṣeben), und feiern diesen jährlich Feste (Philo Bybl. fr. 2, 7 f.). Auch hier haben wir die Verbindung der Götter und des Göttermythus mit der Begründung der Kulte und der Entwickelung der Kultur, und zugleich die Umsetzung der Götter in Heroen der Urzeit, nur dafs trotz alles Euhemerismus Philos der alte Göttercharakter noch viel stärker durchscheint als in den israelitischen Parallelen[2]).

[1]) So wenig ich die vielbehandelten, gleichlautenden Inschriften des Bodʿaštart aus dem Ešmuntempel von Sidon zu verstehen im Stande bin, so zweifle ich doch gar nicht, dafs die Deutung G. Hoffmanns allein richtig ist, welche in שמרם den Samêmrûm, den „hohen Himmel" sieht, neben ים „Meer", ארץ „Land", רשפם „Flammen" (Rešep im Plural).

[2]) Die Vermutung Prašeks und Cheynes, Usoos sei nichts als der Eponymos des Tyros gegenüber auf dem Festlande gelegenen Ortes Usû (so die Amarnatafeln, äg. ʾuthu d. i. אוסו, also nicht mit ע) = Palaityros (ZATW. 17, 189, vgl. Encycl. Bibl. 1333), der ich früher zugestimmt habe, kann ich nicht mehr für richtig halten. Sie erklärt die Angaben Philos durchaus nicht, und ist in der Tat nur die Konsequenz der Deutung aller israeli-

Von dem Verlauf des Kampfes der beiden feindlichen Brüder ist leider aus Philo keinerlei Detail erhalten; offenbar war das Interesse daran noch viel mehr zurückgetreten, als bei den Israeliten, wo die Umsetzung der beiden Heroen in Stammväter zweier Völker ihm einen ganz neuen und „aktuellen" Inhalt gegeben hat.

Diese Umsetzung nun kann wieder nur im Süden stattgefunden haben. Denn nur hier konnte für Edom ein so lebhaftes Interesse vorhanden sein, nur hier betrachtete man dies Volk zugleich als den alten Stammverwandten und den von seiner ehemaligen Höhe herabgestürzten Rivalen; im Norden würde man Esau etwa Aram gleichgesetzt haben. Neben Esau = Edom ist Jakob tatsächlich nicht der Repräsentant Israels, sondern der Judas; in der Zeit, als Juda und Israel noch als Brüder galten, wird er diesen als Vater vorangestellt worden sein. An den Göttern ʿEsau und Jaʿqob konnte man hier kein Interesse haben, da ihr Kult dem Süden ganz fremd war; ein um so lebhafteres aber an den Geschichten, die von ihren Kämpfen erzählt wurden. Diese sind dann hier so umgestaltet worden, dafs an Stelle ʿEsaus das edomitische, an Stelle Jaʿqobs das jüdische Volk trat; so liefsen sie sich zugleich mit der Jahwereligion ausgleichen. Ganz in derselben Weise ist z. B. der mittelgriechische Gott Herakles in der genealogischen Dichtung zum Repräsentanten der Dorier, der alte Totengott Neleus = Hades zum Repräsentanten der kleinasiatischen Ionier (speziell der Milesier) geworden. Die Umsetzung in genealogische Gestalten hatte zur Folge, dafs das Brüderpaar den Isaak zum Vater und weiter Abraham und Saraj zu Grofseltern erhielt. Als dann die Israeliten diese Sagen übernahmen, hatten sie bereits eine im wesentlichen feste Gestalt, wie denn die poetischen Sprüche über die beiden Völker 25, 23. 27, 27 ff. 39 f. ohne Zweifel viel älter sind als J. Äufserlich ist die Sage oder vielmehr lediglich die Genealogie dann israelitisiert worden, indem Jakob mit Israel identifiziert und Juda dadurch zum Bruder der Söhne Israels wurde,

---

tischen Sagengestalten als Eponymen. — Dagegen ist W. M. Müllers Vermutung recht wahrscheinlich, dafs die fremde Kriegsgöttin (zu Pferd, die Lanze schwingend, mit Helm und Schild) ʿAsit (עשת, Vokale unsicher), welche gelegentlich auf äg. Denkmälern des N. R. erscheint, das Femininum zu עשו sei (Asien und Europa 316 f.)

s. o. S. 230. 233; Luthers Annahme, dafs das erst von J durchgeführt worden ist, ist sehr wohl möglich.

Dafs Jakob ins Ostjordanland gehört, ergibt sich mit Notwendigkeit auch daraus, dafs die Auseinandersetzung mit Labân hier lokalisiert ist — sowenig Sinn das hat, wenn Laban ein Aramäer aus Charrân war (s. S. 245). Endlich und vor allem aber liegt hier sein Grab, Gen. 50, 1—14. Der ganze Abschnitt stammt aus J, ist aber von J^2 durch mehrere Ausmalungen erweitert, welche „alle Knechte Pharaos" den Trauerzug mitmachen lassen u. ä.; im allgemeinen scheint hier Sievers die Herstellung des ursprünglichen Textes vortrefflich gelungen zu sein. Die Interpolation nennt v. 10. 11 als Lokalität „die Dornentenne" Goren ha-aṭad, die ursprüngliche Erzählung einen Ort Abel-miṣraim, d. i. einen der vielen Orte Namens Abel, Abila, „Aue"[1]), der durch den Zusatz als „Ägypteraue" bezeichnet wird[2]); der Erzähler deutet das in „Trauerklage der Agypter" um, den die Kanaʿanäer der Stätte beim Anblick der fremden Leichenfeier gegeben haben. Die beiden Lokalitäten brauchen nicht verschieden zu sein, sondern J^1 hat denjenigen Namen des Ortes gewählt, der ihm einen Anhalt zur Ausmalung der Erzählung bot; die Erweiterung hat dann den richtigen Namen der Grabstätte hinzugefügt. Beide kommen sonst nicht vor[3]); aber von beiden wird ausdrücklich angegeben, dafs sie „im Lande jenseits des Jordan" lagen (v. 10. 11). Das ist um so sicherer echt (gegen Gunkel), weil es so sehr auffallend ist; kein Späterer hätte auf diesen Gedanken kommen können. Überhaupt erscheint die Bestattung

[1]) Auch in den ägyptischen Listen kommen mehrere Orte dieses Namens vor.

[2]) Für Winckler Altor. Forsch. I 34 f. ist Abel-Miṣraim natürlich „Abel in Muṣri" und „jenseits des Jordans" ursprünglich „jenseits des Flusses", d. h. jenseits des grofsen Stromes der Sinaihalbinsel, des Wadi el ʿArîš. Die Ägypter haben Jahrhunderte lang das südliche Syrien durchzogen und beherrscht und gerade im Ostjordanland ansehnliche Spuren hinterlassen; dafs also hier eine Lokalität die Erinnerung an sie bewahrt, ist begreiflich genug. Vgl. bei uns die Schwedenschanzen u. ä.; nach Winklers Methode müfste man daraus ein Land Schweden in Deutschland konstruieren, das wie sein Muṣri überall und nirgends läge. Im übrigen zeigt gerade diese Analogie (ebenso die Römerschanzen u. ä.), wie wenig aus solchen Namen und gar aus ihren Deutungen für die Geschichte zu entnehmen ist.

[3]) Eusebius (nur bei Hieronymus und Prokop erhalten, onom. p. 85 = p. 8 Klostermann) identifiziert den Ort mit Bethagla zwischen Jericho und dem Jordan; das ist natürlich verkehrt.

Jakobs an einer vorher niemals genannten Stelle in unseren Berichten völlig unmotiviert[1]) — ganz abgesehen davon, dafs der Trauerzug von Agypten ins Ostjordanland eine Absurdität ist und beweist, wie wenig die echte Sage mit seiner Übersiedlung nach Ägypten zu tun hat[2]). Diese ist in der Tat erst vom Jahwisten erfunden worden; in der Sage kann Jakob nur da gestorben sein, wo er begraben ist, und da ist es natürlich, dafs alle seine Söhne um ihn sind — die selbstverständlich in der Sage gleichfalls in Palästina safsen, nicht in Ägypten. Auch wird ausdrücklich gesagt, dafs er hier selbst sein Grab gegraben habe (50, 5); das mag also bei J in dem Bericht über Jakobs Zug durch das Ostjordanland, etwa im Anschlufs an das Verbrechen Rubens, erzählt gewesen und mit der ganzen Umgebung weggestrichen sein.

Weiter zur Erkenntnis des Wesens Jakobs führen uns zwei ägyptische Daten. Zunächst der Name eines palästinensischen Ortes J'qb'r d. i. יעקבאל Ja'qob-el unter Thutmosis III.[3]) (no. 102 der Liste). Über seine Lage gibt leider die Liste keinen Anhalt[4]),

[1]) Bei E vollends würde man seine Bestattung in Sichem erwarten. Sollte E vielleicht wirklich so erzählt, oder aber seine Bestattung ganz übergangen haben, weil er das Grab in Goren ha-aṭad nicht beibehalten wollte, aber nicht wagte, es durch ein anderes zu ersetzen (das hat erst der Priestercodex 50, 12 f. unbedenklich getan)? Von c. 50, 1—14 geht nichts auf E zurück.

[2]) v. Gall meint, Goren ha-aṭad sei das Grab Israels, nicht Jakobs (Kultstätten 148 f.). Aber Israel ist eine Schemengestalt, bei der nichts darauf hinweist, dafs sie jemals etwas anderes gewesen ist, als eine genealogische Figur; eine Kultstätte (Heroengrab) können wir nur bei Jakob erwarten. Auch stimmt sein Grab im Ostjordanlande ja aufs beste zu dem, was uns die Analyse der Sagen über seine Heimat gelehrt hat. — J braucht den Namen Israel nur 50, 2 bei seiner Balsamierung; nachher vermeidet er offenbar absichtlich (da er Jakob nicht mehr sagen darf und Israel nicht sagen will) jeden Namen, sondern sagt immer nur „sein (Josephs) Vater". Dafs die ausdrückliche Angabe, dafs er da, wo ihm die Trauerfeier gehalten wird, nun auch beigesetzt sei, nur um des Einschubs aus P willen (v. 12 f., Bestattung in der Patriarchengruft zu Chebron) weggeschnitten ist, bedarf keiner Erwähnung.

[3]) Dafs es nicht ein Stammname (wie ich ZATW. VI annahm), sondern ein Ortsname ist, hat W. M. Müller Asien und Europa 162 ff. mit Recht betont, ebenso ihn in dem verstümmelten Namen J . . qwbr(u) unter Ramses II. Lepsius Denkm. III 144 no. 9 wiedererkannt.

[4]) Šanda, Mitt. Vorderas. Ges. 1902, 90 ff. sucht nachzuweisen, dafs auch die neben Ja'qobel genannten Orte im Ostjordanlande lagen; doch sind seine Identifikationen äufserst unsicher und z. T. sehr gewagt.

zumal die zunächststehenden Orte gleichfalls nicht lokalisierbar sind (Betšean folgt no. 110). Nur darin hat M. Müller wohl Recht, dafs er im mittleren Palästina zu suchen ist, ob östlich oder westlich vom Jordan, bleibt unentschieden; nach den oben ermittelten Tatsachen werden wir eher an den Osten denken. Die Frage, ob „El überlistet (oder belohnt)“ oder „‘er überlistet (belohnt)’ ist El“ zu erklären ist, mit anderen Worten, ob Jaʿqob alter Gottesname oder Verkürzung eines Stamm- resp. Stadtnamens Jaʿqob-el ist, wird dadurch entschieden, dafs einer der Hyksoskönige, der uns durch ziemlich viele Skarabäen bekannt ist, den Namen Jʿbqhr oder Jʿqbhr führt[1]). Der erste Teil des komponierten Namens ist deutlich semitisch; da es eine Wurzel עבק wenigstens im Westsemitischen nicht gibt, haben wir uns für die Lesung Jaʿqob-her zu entscheiden. her ist ägyptisch „zufrieden sein“; der Name steht also dem eines anderen Hyksoshäuptlings („Fürsten der Fremdländer“) ʿnthr „ʿAnat ist zufrieden“ völlig gleich[2]). Der Eigenname „Jaʿqob ist zufrieden“ beweist, dafs Jaʿqob Gottesname gewesen ist.

Als einen weiteren Beweis für die ursprüngliche Göttlichkeit hat Nöldeke, dessen Gedanken von Luther ZATW. 21, 70 ff. weiter ausgeführt sind, den „Stein Israels“ im Segen Jakobs über Joseph herangezogen, neben dem „der Stier Jakobs“ steht (Gen. 49, 24). Der ganze Abschnitt über Joseph ist freilich so heillos korrupt überliefert[3]), dafs er kaum benutzbar ist. Wie er vorliegt, zerfällt er in drei zusammenhangslose Stücke:

---

[1]) Die Schreibung dieser Skarabäen ist durchweg sehr irregulär; Jʿqbhr steht z. B. auf einem Skarabäus des Louvre ganz deutlich. — Der König führt den Thronnamen Meruserreʿ.

[2]) Allerdings müfste er korrekt ʿAnat-hertj lauten, wie Sethos I. eins seiner Streitrosse benannt hat; aber die Hyksos waren eben Barbaren. Die Vermutung, hr sei eine Transkription von אל, ist an sich zulässig, wenn auch wenig wahrscheinlich; aber ein Eigenname ʿAnat-el scheint unmöglich. — Das hohe Ansehen der Kriegsgöttin ʿAnat in Ägypten unter der 19. Dynastie ist bekannt; Ramses II. hat z. B. eine Tochter nach ihr Bent-ʿanat benannt, und sein Schwert „ʿAnat im Sieg“. Vgl. ZDMG. 31, 718.

[3]) v. 22b ist völlig unverständlich, und mit 22a steht es nicht viel besser (s. Gunkel); v. 23 ist ורבו jedenfalls falsch (Sam. וירריבוהו ist vielleicht richtig), v. 24 weder זרעי ידיו noch משם möglich. Wie stark aber die Korruptelen in v. 25b. 26 sind, lehrt die Parallele im Segen Moses Deut. 33, 13 ff.; in 26a ist kaum ein Wort richtig erhalten.

1. eine unverständliche Aussage über den Reichtum des Landes (?) Josephs, die eine Anspielung auf den Namen Ephraim enthält, und an die sich die Schilderung der kräftigen Abwehr der Joseph bedrängenden Pfeilschützen anschliefst, v. 22—24 a, in dritter Person, wie alle anderen Sprüche mit Ausnahme des über Ruben und des Eingangs des Spruchs über Juda;

2. eine vierfache Anrufung der Gottheit, die mit dem vorigen garnicht zusammenhängt[1]), v. 24 b. 25 a, in direkter Anrede an Joseph;

3. die Segnungen v. 25 b. 26, in dritter Person[2]), die in den Segen Moses übernommen sind, mit manchen Änderungen (so ist „die Gnade des Bewohners des Dornbusches" eingesetzt) und mit einer Erweiterung am Schlufs.

Es ist nun wahrscheinlich, dafs 1. und 3. dem echten Text angehören[3]), während das Mittelstück, welches den Übergang von der Bedrängnis zum Segen enthielt, und die Anrufung der Gottheit, welche den Segen spenden soll, durch einen späteren Einschub verdrängt sind. Hier mag einer oder zwei von den Namen gestanden haben, welche jetzt, in überarbeiteter Fassung, in v. 24 b. 25 a stehen. Sie lauten gegenwärtig:

„durch die Hände des Stieres Jakobs,
durch ...[4]) des Hirten des Steines Israels;
durch den Gott Deines Vaters, und er helfe Dir,
durch El[5]) šaddai, und er segne Dich."

Dafs alle vier Namen Jahwe bezeichnen[6]), die drei ersten als den Gott Jakobs, ist klar; somit kann der „Stein Israels" kaum

[1]) „gelenk sind die Arme seiner Hände durch die Hände des Stieres Jakobs" ist eine völlig unmögliche Verbindung.

[2]) Denn ברכת אביך גברו על ist gänzlich korrupt.

[3]) Nach Sievers' jetziger Auffassung (Metr. Stud. II 362) wären allerdings 24 b—26 a interpoliert. Aber bei den sehr starken Korruptelen können metrische Abweichungen nichts beweisen, und 26 b gehört jedenfalls, wie der Segen Moses beweist, mit dem Vorhergehenden zusammen.

[4]) Das überlieferte מִצָּם ἐκεῖθεν ist Unsinn, die vorgeschlagene Lesung מִשֵּׁם „durch den Namen" schwerlich richtig.

[5]) Hebr. אֵת, aber 3 mss., Samarit., LXX, Syr. אֵל (Kittel).

[6]) Šaddai als Bezeichnung Jahwes findet sich auch bei Bileam Num. 24, 4 = 16, neben 'Eljon, Namen, die dann bekanntlich die spätere Dichtung und der Priestercodex resp. Gen. 14 übernommen haben. Zu Šaddai vgl. Nöldeke ZDMG. 40, 736. 42, 480 f. Ich weifs darüber garnichts zu sagen, da mir die

etwas anderes sein als der heilige Stein von Bet-el[1]), und der „Stier Jakobs“ ist das Stierbild dieses Tempels. Beide werden also hier, wie bei E, auf Jakob = Israel zurückgeführt. Das gleiche besagt es, wenn im Segen Moses v. 17 Joseph[2]) gepriesen wird als „der Erstgeborene seines Stieres, der in Pracht dasteht, Wildstierhörner sind seine Hörner[3]), mit ihnen stöfst er die Völker nieder insgesamt bis ans Ende der Erde“. „Sein Stier“ שורו ist der Stiergott Josephs, der diesen als seinen Erstgeborenen erzeugt hat; daher hat Joseph selbst die Kraft und die Hörner eines Wildstiers.

Der in diesen Worten des Segens Moses ausgesprochene Glaube, dafs die Gottheit, die in den Kultusobjekten haust, das Volk ihrer Verehrer selbst gezeugt hat, ist in Israel sehr lebendig gewesen, und hat bei der Umsetzung der alten Götter in genealogische Gestalten wesentlich mitgewirkt. Jeremia höhnt 2, 27 über „die welche zum Baume sagen: du bist mein Vater, und zum Stein: du hast mich geboren“; und selbst Deuterojesaja verwendet 51, 1 für die Erzeugung Israels aus dem einen Paar Abraham und Sara noch ganz mythologische Ausdrücke: „Schaut auf den Fels, (aus dem) ihr gehauen seid, und den Brunnenschacht, (aus dem) ihr gegraben seid; schaut auf Abraham euren Vater und auf Sara die euch zur Welt brachte“. Für die Jahwereligion ist natürlich Jahwe der Erzeuger seines Volks. Sehr lebendig ist uns diese Anschauung oben S. 37 in dem isolierten Vers Exod. 4, 22 entgegengetreten; aber oft genug heifst auch bei den Propheten Israel Jahwes Erstgeborner, vgl. Jesaja 1, 2 ff. und noch Ezechiel c. 23, wo das Bild in der unausstehlichen Manier dieses Pseudopropheten ganz realistisch ausgemalt wird, obwohl es für ihn natürlich nur ein Gleichnis ist und ihm der Gedanke an einen wirklichen Zeugungsakt

Gleichsetzung mit den עַשְׁתָּרוֹת und phön. עשׁ doch recht problematisch ist [letzterer ist wohl eher der Ἀγρὸς oder der Ἀγρούηρος ἢ Ἀφρόπης Philos, der in Byblos als grofser Gott verehrt wird]; aber eine alte Bezeichnung Jahwes in der poetischen Sprache ist es gewifs, und vielleicht vorher ein selbständiges Numen, wie der Ἔλιουν = Ὕψιστος Philos, Gemahl der Βηρούθ, die bei Byblos wohnen.

[1]) Luther möchte jetzt eher an den Stein von Sichem Jos. 24, 26 f. (oben S. 274) denken, was auch möglich erscheint.

[2]) Dafs der Spruch sich nicht auf Ephraim bezieht, wie Dillmann und Steuernagel annehmen, ist völlig klar. Vgl. Luther ZATW. 21, 30 f.

[3]) Ebenso Bileam Num. 23, 22 = 24, 8 von Israel.

Jahwes[1]) ganz fern liegt. Noch Tritojesaja polemisiert gegen den Glauben, dafs die Ahnen Abraham und Jakob auch jetzt noch als halbgöttliche Schutzmächte, wie die griechischen Heroen, fortleben und ihren Nachkommen Segen spenden 63, 16: „Du (Jahwe) bist unser Vater; denn Abraham weifs nichts von uns und Israel kennt uns nicht, sondern Du Jahwe bist unser Vater, unser Schützer (גאל) ist von Ewigkeit dein Name".

Die Spätern haben den „Stier Jakobs" und den „Stein Israels" als poetische Bilder verstanden, ohne jede Beziehung auf Tier- und Steindienst; daher gebraucht Jesaja „Stier Israels" 1, 24 und „Fels (צור) Israels" 30, 29 unbedenklich von Jahwe, und in der spätern Literatur finden sich „der Stier Jakobs" (Jes. 49, 26. 60, 16. Psalm 132, 2. 5) und Jahwe als „Fels" oft genug. Möglich aber bleibt es — obwohl es mir nicht so evident scheint wie beim „Schrecken Isaaks"[2]) —, dafs auch hier ein aus älterer Zeit übernommener Ausdruck vorliegt, der sich ursprünglich auf den Gott Jakob selbst bezog, der in Stiergestalt und in einer Maṣṣeba verehrt wurde und das ihn verehrende Volk erzeugt hat. Das würde dann aber in kanaanäische, vorisraelitische Zeit gehören, denn ein israelitischer Gott Jakob ist nirgends nachweisbar; sondern die Israeliten würden dann diese Ausdrücke von den Kanaʿanäern übernommen und speziell in Bet-el auf ihren Gott übertragen haben.

Durch diese Bemerkungen wird aber die Existenz eines ehemaligen Gottes Jakob nicht affiziert. Wie stark der heidnische Charakter in den Jakobsgeschichten hervortritt, wie wenig er trotz aller Überarbeitung wirklich in den Stammvater Israels umgesetzt worden ist, ganz anders als Abraham und Isaak, ist offenkundig. Eben darum kann ihn Hosea zum Typus des sündigen und fortwährend gegen Gott rebellierenden Volks machen

[1]) Diesen im Gleichnis wirklich direkt zu erzählen hat er doch Bedenken getragen; er sagt nur: „sie (Ohola und Oholiba) wurden mein Eigentum und gebaren Söhne und Töchter".

[2]) Es ist eben nicht zu vergessen, dafs zur Zeit von Gen. 49 Jakob längst in der Poesie als Synonymum von Israel gebraucht wurde und es daher durchaus begreiflich ist, dafs man die Objekte des Jahwekults, auf deren Besitz das Gedeihen des Volkes beruhte, zumal in poetischer Sprache promiscue als Stein und Stier Jakobs oder Israels bezeichnete. Mit dieser Ausdrucksweise müssen wir jedenfalls rechnen; denn dafs auch Israel einmal ein Gott gewesen sei, wird Niemand annehmen.

(ebenso Deuterojesaja 43, 27); und mit Recht erkennt Luther oben S. 111 in den Äufserungen des Amos über „Jakobs Stolz“ die gleiche Tendenz.

Somit ergibt sich uns folgendes Bild: Die alten kanaanäischen Bewohner des Ostjordanlandes verehrten einen Gott Ja'qob, nach dem ein Ort Ja'qob-el benannt war, und den die Hyksos (bei denen die verschiedensten Elemente aus Syrien sich gemischt haben werden) mit nach Ägypten gebracht haben. Sie erzählten von seinen Taten und Kämpfen, vor allem, wie er seinen wilden Bruder 'Esau, der viel stärker war, durch die List überwand, die schon in seinem Namen zum Ausdruck kam. Ob in dem Ringkampf mit Jahwe und in der Überlistung Labans, in der schliefslich beide den Berg Gilead als Grenze ihrer Macht auftürmten, ursprünglich gleichfalls Esau der Gegner war, oder ob das von Anfang an parallele Mythen gewesen sind, können wir nicht mehr entscheiden. Hier zeigt sich zugleich, dafs Jakob ein Gott des Kulturlandes ist im Gegensatz zu den Giganten der Wüste, wie Samêmrûm neben Usoos, ein Zug, den auch die Umsetzung in genealogische Gestalten beibehalten hat. Diese Sagen (nicht etwa den Kultus des Gottes) haben die Israeliten von den Ureinwohnern übernommen und ins Westjordanland mitgebracht; und hier haben sie ihn zum Gründer ihrer Heiligtümer und zu ihrem Ahnherrn gemacht, ebenso wie zuerst die Griechen, dann ihre Nachbarn, dann die Römer, schliefslich manche christliche Völker ihre Herkunft und die ihrer Adelsgeschlechter von den aus alten Göttern entstandenen Heroen der griechischen Sage ableiteten. So wurde Jakob zunächst der Vater von Joseph und damit der Stammvater von Ephraim und Manasse (eine andere Sage scheint diese direkt zu Jakobs Söhnen gemacht zu haben, Gen. 48). Zur Gemahlin gab man ihm die Göttin oder Heroine einer Kultstätte bei Ephrat, Rachel. Von ihr leitete man auch die Ephraim (Joseph) zunächst stehenden Jeminiten ab, während man die Nachbarstämme als Kinder Jakobs von einem anderen Weibe[1]) oder von Sklavinnen

[1]) Lea scheint nach Gen. 34, 1, wo Dina, die Schwester des Brüderpaares Simeon und Lewi (v. 25. 30f.), als „die Tochter Leas“ bezeichnet wird, ursprünglich nur die Mutter dieser beiden Stämme gewesen zu sein. Dann wird zunächst Juda, schliefslich auch Ruben, Issakar und Zebulon an sie angeknüpft worden sein. Zu beachten ist, dafs wir, im Gegensatz zu Rachel, von einem Grabe Leas nichts erfahren. Weiteres s. in den Abhandlungen über Lewi und über die israelitischen Stämme.

betrachtete. So wurde Jakob identisch mit dem Eponymus Israel, sei es dafs man diesen zu Jakobs Sohn machte und ihm dann Juda zum Bruder gab (S. 233), sei es dafs man ihn direkt mit Israel gleichsetzte. In der Poesie werden beide Namen früh als vollkommene Synonyme gebraucht[1]); später macht Jakob auch die Erweiterung mit, welche der Name Israel erfährt. Aber in der Regel bleibt er, wie dieser, durchaus auf das Volk, das wirklich diesen Namen trägt, beschränkt, und speziell auf seinen Kern, das Gebirge Ephraim (besonders bezeichnend z. B. Hosea 12, 3. Micha 1, 5, im Gegensatz zu Juda). Es ist nur natürlich, dafs man den Heros selbst auch in das Land kommen liefs, wo die Stämme lebten, die sich als seine Nachkommen betrachteten, und ihm auch hier Erlebnisse zuschrieb, freilich ganz anderer Art als die, welche die alten Sagen berichteten: hier wurde er der Gründer der Hauptheiligtümer seines Volks, also ein eifriger Jahwediener, und in anderen, für uns fast verschollenen Erzählungen (s. u. über Simeon), deren Träger ursprünglich vielleicht der Eponymus Israel gewesen ist, eroberte er selbst das Land, in dem seine Nachkommen lebten.

Aber die Sagen von Jakob und Esau waren auch nach Süden gewandert. Wie sie hier umgestaltet, wie dann die Traditionen der Südstämme mit denen Israels ausgeglichen wurden, wie schliefslich alle diese Erzählungen durch die Ableitung der Israeliten von den Aramäern und die daraus sich ergebende Einfügung in einen grofsen völkergeschichtlichen Rahmen nochmals umgestaltet worden sind, ist bereits zur Genüge dargelegt.

Joseph.

Er bleibt die Gestalt des Joseph. Denn dieser nimmt dadurch eine Sonderstellung unter seinen Brüdern ein, dafs nicht er, sondern seine beiden Söhne als Stämme gelten, und dafs von ihm eine Sage erzählt wird, welche ebenso wenig genealogisch ist, wie die echten Jakobsagen. Daher hat namentlich Winckler[2])

[1]) Dafs Jakob im Deboralied nicht vorkommt, ist wohl kaum Zufall; damals war diese Entwickelung noch nicht zum Abschlufs gelangt.

[2]) Gesch. Isr. II 67 ff. KAT. 211. Auch den abenteuerlichen Gedanken Marquarts (Chronol. Unters., Philologus, VII Suppl. Bd. 1900, 677 ff.), Joseph sei der in den Amarnabriefen vorkommende General Amenophis' IV. Janchamu, hat er daneben aufgenommen.

die Ansicht vertreten, er sei kein Eponymus eines Stammes, sondern eine mythische Gestalt, und Luther hat in einer mir zur Verfügung gestellten Skizze nachzuweisen versucht, dafs Joseph niemals als wirklicher Stammname vorkomme.

Die Josephgeschichten freilich enthalten kaum irgend einen Zug, der auf einen Heros zurückwiese; höchstens darin, dafs er durch Verkauf in die Knechtschaft nach Ägypten kommt, könnte man einen mythischen Zug, die Dienstbarkeit eines Gottes, suchen. Dagegen mit Ägypten hat Joseph an sich garnichts zu tun; und was weiter von ihm erzählt wird, sind durchweg Novellen und Märchen, die sekundär auf ihn übertragen sind, zum Teil erst durch den Jahwisten, s. o. S. 142 ff. 150 ff.[1]). Es bleibt einzig das Grab vor Sichem bei E Gen. 50, 25. Exod, 13, 19. Jos. 24, 32, auf dem Grundstück, das nach der jetzigen Gestalt der Überlieferung sein Vater gekauft und durch Maṣṣeba und Altar unter dem Gottesbaum geweiht oder nach der abweichenden Sage Gen. 48, 22 mit Schwert und Bogen erworben und auf dem Totenbett dem Joseph im Vorzug vor allen seinen Brüdern geschenkt hat. Dafs die ursprüngliche Sage diese Erwerbung von Joseph selbst berichtet haben mufs, ist oben S. 277 schon bemerkt worden.

Die Lokalisierung Josephs bei Sichem tritt auch darin hervor, dafs bei J Joseph auf der Suche nach seinen Brüdern nach Sichem kommt und sie drei Meilen weiter nördlich in Dotân (Dotain), j. Tell Dôtân, findet[2]). Wir stehen also vor der Alternative: entweder ist Joseph der Eponymus eines israelitischen Stammes, dann kann er erst nach der Festsetzung der Israeliten vor Sichem hier lokalisiert sein; oder er ist ein Heros und Gott, der hier haust, dann kann er vielleicht von den Kanaʿanäern übernommen sein. Für letzteres könnte sprechen, dafs wir bei denjenigen Gestalten der israelitischen Sagen, welche reine Eponymen und nichts als dies sind, d. h. bei Josephs Brüdern und

[1]) In den beiden Träumen Josephs 37, 5 ff. vermag ich so wenig etwas mythisches zu erkennen, wie in den Träumen der beiden Eunuchen und des Pharao. Nach Winckler freilich ist Joseph hier der Sonnengott, vor dem sich Sonne (also er selbst), Mond und Sterne niederwerfen.

[2]) Die beiden Lokalitäten mit Gunkel auf J und E zu verteilen, sehe ich keinen Anlafs. Jedenfalls pafst die Lokalität von Dotân (s. w. von Djennin) für eine Ismaeliterkarawane, die von Gilʿad nach Ägypten zieht, sehr gut; dieselbe hat demnach etwa bei Betše'an den Jordan überschritten. Wenn dagegen E sie durch Midianiter ersetzt, so scheint er die Szene in den äufsersten Süden zu verlegen; und dazu pafst auch die „Cisterne in der Wüste“ 37, 22.

seinen Söhnen, von einem Grabe nie etwas hören[1]). Allerdings beweist ein argumentum a silentio bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten wenig; immerhin ist es beachtenswert, dafs die Forderung, in Kanaʿan begraben zu werden, nur von Joseph ausgesprochen wird, und dafs es an sich dem Erzähler wenig Mühe gemacht haben würde, mit den Gebeinen Josephs auch die seiner Brüder aus Ägypten ausführen zu lassen.

Sicher ist jedenfalls, dafs Joseph im Gegensatz zu Jakob ins Westjordanland, aufs Gebirge Ephraim gehört. Die beiden Stämme, die hier ansäfsig sind und den eigentlichen Kern Israels bilden, Manasse und Ephraim, betrachten ihn als ihren Ahnherrn. Die von beiden Quellen gegebene Erzählung von ihrer Adoption durch Jakob Gen. 48 sieht grade so aus, als sei hier eine Vermittelung zwischen zwei Genealogien geschaffen, der einen, nach der Manasse und Ephraim die Söhne Josephs sind, und einer anderen, nach der sie, in umgekehrter Folge, Söhne Jakobs (oder Israels) waren. Dann könnte jene Genealogie einer Zeit entstammen, da man sich um die anderen Stämme noch nicht viel kümmerte, und Joseph wäre ebenso wie Jakob ein in den Stammvater umgewandelter Heros. Andererseits jedoch wird zwar nicht der Name Joseph selbst, wohl aber בית יוסף „das Haus Joseph“ — ebenso wie man schon in alter Zeit bet Israel, bet Jhuda (Sam. II 2, 4), ja sogar bet Issakar (Reg. I 15, 27) sagt — oft genug verwendet[2]). Allerdings wenn Amos 5, 6 bet Joseph, 5, 15 „der Rest Josephs“, 6, 6 „das Verderben Josephs“ vom israelitischen Reich gebraucht (auf das der Name Joseph in demselben Sinne verallgemeinernd angewandt wird wie Ephraim bei Hosea), so beweist das nicht mehr, als der gleichartige Gebrauch von Jakob und bet Jaʿqob. Anders dagegen steht es mit den Stellen bei den Historikern Sam. II 19, 21 und Reg. I 11, 28, sowie Jud. 1, 22. 35, wozu Josua 17, 14 ff. gehört. Luther freilich versucht in dem erwähnten Manuskript den Nachweis, dafs bet Joseph auch hier wie bei Amos ganz Israel, d. h. die Stämme des Nordreichs insgesamt umfasse, mithin ein der Sage entnommener poetischer Ausdruck sei, wie bet Jaʿqob.

[1]) Allerdings haben die Geschlechtseponymen, welche jetzt als die fünf kleinen Richter Jud. 10. 12 erscheinen, ihre Gräber; s. u. bei den einzelnen Stämmen.

[2]) bnê Joseph dagegen ist spät, ebenso wie bnê Jhuda, bnê Israel etc., vgl. Luther ZATW. 21, 22 f.

Von Reg. I 11, 28, wo Jerobeam von Salomo zum Aufseher „über alle Frohnden des bet Joseph“ gemacht wird, hat schon Stärk[1]) die Auffassung vertreten, er sei hier der Frohnmeister von ganz Israel. Dann würde er der Vorgänger Adonirâms sein (Reg. I 4, 6. 12, 18), während man ihn sonst für den Aufseher für Ephraim und Manasse (und Benjamin?) und Adonirâms Untergebenen hält. Ich finde in anderen Angaben und Erwägungen keinen Anhalt, die Frage zu entscheiden. — Sam. II 19, 21 bezeichnet sich der Jeminit Šim'i, als er sich nach Absaloms Tode David unterwirft, als „den ersten vom ganzen Hause Joseph“, der wieder zu ihm gekommen sei. Hier umfafst der Ausdruck also jedenfalls mehr als nur die beiden Josephstämme. Der Aufstand, dessen Hauptschürer er gewesen ist[2]), hat sich allerdings auf ganz Israel erstreckt; aber wenn das gemeint wäre, wäre der Ausdruck poetisch, und ich glaube nicht, dafs das stilgemäfs wäre. Man wird das sofort empfinden, wenn man Šim'i statt dessen hier, wo er um Gnade fleht, vom „Hause Jakobs“ reden liefse. Somit mufs ich bei der alten Auffassung bleiben, dafs „Haus Joseph“ hier lediglich seinen Bruder Benjamin mit umfafst, im Gegensatz zu allen anderen israelitischen Stämmen; und danach mufs dann auch die Angabe über Jerobeam beurteilt werden.

In Jud. 1 könnten allerdings, wenn nach dem Bericht über die Eroberungen Judas und seines Anhangs erzählt wird „aber auch das Haus Joseph zog hinauf nach Bet-el, und Jahwe war mit ihnen; und es kundschaftete das Haus Joseph Bet-el aus“ (v. 22 f.), darunter alle Nordstämme zusammengefafst sein, von denen nachher keine Kriegstaten berichtet, sondern nur die nicht eroberten Orte genannt werden. Aber in der Angabe v. 35, dafs die Amoriter sich im Stammgebiet Dans behaupteten, aber „als die Hand des Hauses Joseph schwer wurde“, seien sie tributär geworden, kann der Verfasser nur Ephraim und Benjamin im Sinn haben; letzteres wird also hier ebenso wie Sam. II 19, 21 unter Joseph subsumiert. Ganz unzweideutig ist endlich Jos. 17, 14—18, das, wie Budde erkannt hat, auf dieselbe Quelle zurückgeht wie Jud. 1, wenn auch in stark überarbeiteter

[1]) Studien zur Religions- und Sprachgesch. des AT. I [mir nur durch eine Angabe Luthers bekannt].

[2]) Vgl. Luther ZATW. I 25 ff., und oben S. 196 f.

Gestalt; hier kann unter bet Joseph [1]) nur Ephraim und Manasse verstanden werden, wie auch die Glosse zu v. 17 annimmt.

Jeden Zweifel hebt endlich die Tatsache, dafs im Segen Jakobs Joseph als ein einziger Stamm behandelt wird, mit einer Anspielung auf den Namen Ephraim im Eingang. Das kann, in einem Gedicht, das alle Stämme Israels aufzählen will, nicht lediglich poetischer Sprachgebrauch sein, sondern mufs in den realen Verhältnissen eine Grundlage haben. Der Segen Moses hat diesen Sprachgebrauch aus seiner Vorlage übernommen; aber da er Simeon übergeht, hat er, um die unentbehrliche Zwölfzahl zu erhalten, Joseph in dem zugesetzten Schlufsvers in Ephraim und Manasse zerlegt. Und nun kommt noch hinzu, dafs unter allen Namen der israelitischen Stämme Ephraim eine Sonderstellung dadurch einnimmt, dafs er weder ein echter Stammname ist wie R'uben, Jhuda u. s. w., noch wenigstens in der äufseren Form zu einem solchen gemacht ist, wie Iš Jemini (Bne ha-Jemini) und Iš-Sakar, sondern reiner Landschaftsname ist [2]), der Name des Gebiets, in dem die Josephstämme sitzen, des Gebirges von Ephrat; daher heifsen denn auch seine Angehörigen Ephrati. Der alte Stammname kann nur Joseph gewesen sein.

Demnach halte ich die alte Ansicht für richtig, dafs die israelitischen Bewohner des Gebirges Ephraim zunächst als Haus Josephs eine Einheit gebildet haben, und dafs sich dann von diesem zunächst die „Leute im Süden" als besondere Gruppe losgelöst haben — daher ist Benjamin der kleine Bruder Josephs [3]) —, dann im Norden der Stamm Makir (und weiter Manasse und Ja'îr), während der Kern im Zentrum sich nach seinem Wohnsitz Ephraim nannte. Daneben hat sich der alte Sprachgebrauch erhalten, der entweder alle diese Stämme oder wenigstens Manasse und Ephraim unter dem Namen Joseph zusammenfafst. Zur Zeit des Deboraliedes war diese Spaltung schon eingetreten; zugleich aber bietet dasselbe dadurch, dafs es nicht Manasse nennt, sondern an seiner Stelle Makîr, einen charakteristischen

[1]) v. 17 erhalten; v. 14 und 16 ist dafür das späte bne Joseph eingesetzt.

[2]) Nur von Ašer gilt vielleicht dasselbe.

[3]) Darauf, dafs er erst in Kana'an geboren wird, was andere als Hauptargument betonen, ist meines Erachtens gar kein Gewicht zu legen; das beruht lediglich darauf, dafs man Rachel, deren Grab im Jeminitergebiet lag, bei seiner Geburt sterben liefs.

Beleg dafür, wie fliefsend diese Stammgruppen waren. In den Jahrhunderten vorher hat sich die Spaltung Israels in einzelne Stämme ganz in derselben Weise vollzogen: wie wir später sehen werden, sind dieselben z. T. aus alten israelitischen Geschlechtern hervorgegangen (oder ursprünglich stammfremde Geschlechter und Stammtrümmer haben sich den Israeliten angeschlossen), andere sind nach ihren Wohnsitzen (Ephraim, Gil'ad, Benjamin, vielleicht Ašer) oder auch nach Häuptlingen benannt, die an ihre Spitze traten (Zebûlôn, Makîr, Manasse, vielleicht auch Gad), und der „Dienstmann" Išsakar heifst nach den sozialen Verhältnissen, in denen die Bevölkerung dieses Gebiets lebte.

Ich würde daher Joseph (oder wohl ursprünglich Joseph-el) unbedenklich für einen echt israelitischen Stammnamen und sein Grab bei Sichem für das des Eponymen, nicht für das eines der Götterwelt entstammenden Heros halten, wenn nicht zwei Tatsachen doch noch Bedenken erregten. Die eine ist, dafs eben niemals (aufser in poetischer Sprache bei Amos) als Stammname Joseph gebraucht wird, sondern nur bet-Joseph, und dafs es ein Gentilicium Josephi nicht gibt. Die zweite ist das Vorkommen einer kana'anäischen Stadt Jšp'r in der Liste Thutmosis III. (no. 78), leider gleichfalls ohne irgend einen Anhalt für die genauere Bestimmung ihrer Lage. Die Versuchung ist grofs, den Namen Joseph-el zu lesen; die Bedenken, die dem gegenüberstehen, habe ich jedoch auch früher schon hervorgehoben (ZATW. VI, 2. VIII, 45, 3). Auf den Anstofs in der Schreibung des Zischlauts kann ich allerdings nicht viel Gewicht legen; denn da die Ägypter ש in der Regel durch s wiedergeben, können sie ס sehr wohl durch š umschrieben haben[1]). Schwerer fällt ins Gewicht, worauf mich Nöldeke (l. c.) brieflich hingewiesen hat, dafs man für יוסף die Schreibung Jwsp'r mit w erwarten müfste[2]). Ist trotzdem die Umschreibung Joseph-el richtig, so würden wir dieselben Folgerungen ziehen müssen wie bei Ja'qob-el. Alsdann hätten die Israeliten des Gebirges Ephraim die Heldensage, die an den Gott der (vermutlich alsdann bei Sichem zu suchenden) Stadt anknüpfte, übernommen und ihn in ihren Ahnherrn umgewandelt;

[1]) So mit Recht W. M. Müller, Asien und Europa 100. 164 f.; daneben steht die reguläre Wiedergabe von ס durch ṯ.

[2]) Auf den Namen ישפה = ישפן in den ganz elenden benjaminitischen Stammbäumen der Chronik I 8, 16. 22, auf den Nöldeke verweist, vermag ich nichts zu geben. Hier ist von alter Tradition gar nichts mehr zu finden.

und sie würden sodann noch einen Schritt weiter gegangen sein als bei Jakob und sich selbst nach ihm als „Haus Josephs“ benannt haben.

Wie die Dinge liegen, ist eine auch nur einigermafsen gesicherte Entscheidung unmöglich; und so müssen wir die Frage nach der Herkunft und der ursprünglichen Bedeutung Josephs offen lassen in der Hoffnung, dafs uns vielleicht neue Funde noch einmal weitere Aufschlüsse bringen werden.

Gottesnamen und Stammnamen.

Der Glaube, dafs eine Gottheit mit einem Objekt eng verbunden ist, in dem der Mensch sie verehrt und durch das er zugleich Einflufs auf sie gewinnen kann, sei es in einem ganz in der Hand des Menschen befindlichen, von Menschenhand gestalteten Fetisch, einem heiligen Pfahl oder Stein (aus dem sich dann später das Götterbild entwickeln kann), sei es in einem Tier, einem Baum, einem Berg oder sonst einer Naturerscheinung, bildet die eigentliche Wurzel eines jeden Kultus und herrscht in den semitischen Religionen genau ebenso wie in allen andern[1]). Bei dieser Auffassung ist die Gottheit ein Geist, welcher in diesem Objekt als in seinem Körper wohnt; von dem Geist, der die Menschen beseelt, unterscheidet er sich nur dadurch, dafs er viel mächtiger und in seinen Bewegungen viel freier ist, dafs daher, wenn er z. B. im Sinai oder im Libanon, oder in einem Gottesbaum, oder in einem Tiere, oder in einem Fetisch wie dem Kasten Jahwes haust, er sich doch jederzeit von diesem loslösen und an anderen Orten erscheinen und wirken, auch in andere Objekte fahren kann. Daher wird es möglich, dafs man denselben Gott an verschiedenen Stätten verehrt — wohlgemerkt, dasselbe Volk, dieselbe Gruppe von Verehrern. Denn dafs verschiedene Gruppen (Stämme, Geschlechter, Städte) einen Gott desselben Namens jede an einer anderen Stätte oder in einem anderen Objekt verehren, hat garnichts Auffallendes: da sind das in Wirklichkeit verschiedene wenn auch gleichnamige Götter, sogut wie die lokalen Madonnen und Heiligen der katholischen Volksreligion, die im Volksbewufstsein nicht nur nichts weiter miteinander gemein haben, sondern sich geradezu den Rang

[1]) Für Tierdienst vgl. o. S. 272 ff. und den schlangengestaltigen Gott Nechuštan in Jerusalem; ferner unten den Abschnitt über Lewi.

abzulaufen und gegenseitig Abbruch zu tun suchen, wie sie denn auch im offiziellen Kult eines mehrere solche Kultstätten umfassenden Staats nebeneinander, als verschiedene Wesen, angerufen werden. Dafs dagegen wirklich dasselbe Numen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Objekten verehrt wird, ist ursprünglich wohl nur bei Himmels- und Gestirngottheiten der Fall, da diese eben ihrer Natur nach universell sind. Bei Gottheiten, die auf Erden hausen, ist eine derartige Anschauung wohl immer erst sekundär, ein Produkt gesteigerter Kultur und der Verbindung verschiedener lokaler Kultgruppen zu fester politischer Einheit. Bei den Israeliten ist sie im Jahwekult durchgedrungen und beherrscht die Erzählungen der älteren Quellen von den Theophanien, durch die Jahwe jede seiner Kultstätten im Lande geweiht hat, durchaus. Daneben aber steht, gänzlich unausgeglichen, die alte Anschauung, dafs er garnicht im Lande sitzt, sondern auf dem Sinai, und nur seinen Boten nach Kanaan an die einzelnen Kultobjekte (die Lade) und Kultstätten sendet (vgl. S. 216). Dem liegt etwas Richtiges zu Grunde; wir haben gesehen, wie vielfach die Gottheiten dieser Kultstätten ursprünglich garnicht Jahwe, sondern ein lokales Numen (El) gewesen sind. Die grofse jahwistische Reaktion, die im Deuteronomium zum Siege gelangt, ist denn auch ganz von der alten Anschauung beherrscht, dafs Jahwe, als streng persönliche Individualität, nur an einer einzigen Stätte hausen kann und dafs die Jahwes, die man anderswo, auf den Höhen und in den Bäumen und in den Reichstempeln von Bet-el und Dan verehrt, nichts mit ihm zu tun haben, sondern fremde Götter sind, die seinen Dienst beeinträchtigen und mit ihm rivalisieren. Es würde genau dasselbe sein, wenn etwa die Madonna von Lourdes für die einzige erklärt würde, welche fortan in der katholischen Christenheit verehrt werden dürfte.

Eine charakteristische Eigenart der semitischen Religionen, die sich in dieser Ausgestaltung meines Wissens bei anderen kaum so entwickelt findet[1]), ist es dagegen, dafs die Objekte, in

[1]) An Analogien fehlt es natürlich nicht; ich erinnere z. B. an die Verehrung der heiligen Röcke, der einzelnen Knochen, der Kreuzessplitter, des heiligen Herzens als besonderer Götter. — Vgl. Baudissin ZDMG. 58, 413, der auf den im Vertrage zwischen Assarhaddon und dem König von Tyros genannten Gott Baitil(ê) (Winckler Altor. Forsch. II 10) = *Βαίτυλος* Philo fr. 2, 14, und auf Ammudates, den Beinamen des Elagabal, verweist.

denen das Numen sitzt, sich von diesem loslösen und zu neuen „Sondergöttern“ werden. Das klassische Beispiel hierfür ist der Gott *Ζεὺς Μάδβαχος*, der in Nordsyrien, auf dem Gebel Šech Barakât unweit von Aleppo, ein Heiligtum hatte, in dem er und der Gott *Σελαμάνης* (- assyr. Šalman) gemeinsam als *θεοὶ πατρῷοι* verehrt wurden und zahlreiche Weihinschriften hinterlassen haben[1]). „Etwa eine Tagereise südlich“, in dem Ort Burǧ Bâqirchâ am Nordende des Gebel Bârîšâ, stand ein unter den Antoninen gebauter Tempel, dessen Umfassungsmauer auf der Oberschwelle die Weihinschrift aus dem Jahre 160 n. Chr. trägt *Διὶ Βωμῷ μεγάλῳ ἐπηκόῳ Ἀπολλώνιος κτλ. τὸν πυλῶνα ἀνέστησαν κτλ.*[2]) Neben dem neuen Tempel liegen die Fundamente des „offenbar sehr alten“ Altars. An den beiden Stätten wird nicht eine (namenlose) Gottheit verehrt, der dieser Altar errichtet ist oder die in ihm ihren Sitz hat, nicht etwa ein *Ζεὺς βώμιος*, das wäre Be'el Madbachâ; sondern „der grofse Altar“ *βωμὸς μέγας*, der Madbach selbst, ist der Gott, und wird daher griechisch mit Zeus identifiziert.

Ganz dasselbe ist es, wenn sich aus der Ašera, dem heiligen Pfahl an der Kultstätte eines Numens, eine besondere Göttin entwickelt, die uns in dem Namen des bekannten Amoriterfürsten der Amarnabriefe Abd-aširta begegnet[3]). Und oben S. 270 A. 1 haben wir gesehen, wie bei den Nabatäern neben Dusares „sein erhabener Thronsitz“ als ein selbständiges göttliches Wesen getreten ist.

Dieselbe Anschauung findet sich mehrfach in den israelitischen Erzählungen. Die Maṣṣeba oder den Altar von Sichem nennt Jakob Gen. 33, 20 „El der Gott Israels“, 35, 7 den Ort (מקום), auf dem er den Altar von Bet-el erbaut, „El von Bet-el“;

---

[1]) Prentice, Hermes 37, 91 ff., wo die Lesung *Διὶ Μαδβαχω* an Stelle des früher gelesenen *Μαλβαχω* festgestellt ist.

[2]) s. Prentice l. c. 118 f. mit den Bemerkungen Littmanns, der mit Recht die Angabe des Porphyrius de abstin. II 56 heranzieht, dafs die Dumathener in Arabien (= Ptolem. V 19, 7. VIII 22, 3, Steph. Byz. *Δούμαθα*; nach Plin. VI 157 in der Nähe von Haegra und den Thamudenern; Gen. 25, 14. Jes. 21, 11 Dûma; jetzt Dûmat-algandal) einen Altar als *ξόανον* verehren, unter dem sie alljährlich einen geopferten Knaben vergraben.

[3]) Vgl. „die Astarte [d. i. die Göttin] in der Ašera des Elchammân“ in der phoenikischen Inschrift von Ma'ṣûb. Das geht aber, wie der Ba'al-chammân, der Dämon der Chammanstele (= Maṣṣeba), schon einen Schritt weiter und unterscheidet den Gott von seiner Erscheinungsform.

der Altar, den Mose Exod. 17, 15 errichtet, heifst: „Jahwe mein Panier“ (oben S. 63, 4. 134); der Gid'ons unter dem Gottesbaum Abi'ezers in 'Ophra Jud. 6, 24 „Jahwe ist Heil“ יהוה שלום. Gleichartig wird auch der in unserm Text gestrichene Name des Altars gewesen sein, den Ruben und Gad Jos. 22, 34 errichten. Nahe verwandt ist es, wenn Abraham die Stätte, wo er Isaak opfern wollte, Gen. 22, 14 „Jahwe sieht“[1]) nennt. Jos. 24, 27 hat der heilige Stein zu Sichem „alle Worte gehört, die Jahwe mit uns gesprochen hat“ und wird sie bezeugen. Es sind sämtlich Stellen aus E (wahrscheinlich auch Jud. 6), der auch hier den Sprachgebrauch des Kultus erhalten hat; J hat derartige, krafs materialistische Ausdrücke mit voller Absicht vermieden. — Dafs der Kasten Jahwes direkt als ein Sondergott angesehen worden wäre wie der Thron des Dusares, findet sich in unserer Überlieferung nicht; aber die Geschichten von seinen magischen Wirkungen auf Freund und Feind Sam. I 4. 6. II 6 sind nahe daran und veranschaulichen, wie eine derartige Auffassung entstehen konnte.

Im Grunde dasselbe ist es, wenn neben den zahlreichen Namen von Orten, welche diesen als „Haus“ einer Gottheit bezeichnen, wie Bet-'Anat, Bet-šemeš u. s. w., und welche auch bei anderen Völkern (namentlich bei fortgeschrittener Kultur) ganz gewöhnlich sind, so besonders zahlreich in Agypten, bei den Semiten andere stehen, welche den Namen der Gottheit direkt auf den Ort übertragen, wie Arba-il (Arbela) „die vier Götter“, Ba'al-gad, Ba'al-me'on, Ba'al-ṣepôn, Ba'alat-be'er Jos. 19, 8 (Chron. I 4, 33 verschrieben Ba'al), Ba'al-chaṣor u. s. w. und die Ortsnamen Ba'ala, ferner 'Aštarot-qarnaim; auch El-Pa'ran „der El von Pa'ran“, wie Gen. 14, 6 einen Ort in der Wüste nennt, gehört hierher, ebenso die oben S. 101 f. besprochene Kultusstätte Elîm beim Sinai, ferner vielleicht der Hafenort Elat oder Ailat.

Dieselbe Auffassung liegt nun auch vor, wenn ein Stamm (oder Volk) ebenso heifst wie sein Gott, sodafs mehrfach garnicht zu unterscheiden ist, welchem der beiden die Priorität zukommt. Dafs bei den nomadisierenden oder dem Nomadentum erst seit kurzem entwachsenen semitischen Stämmen die Gottheit noch viel enger mit ihren Verehrern verknüpft ist, als bei den Völkern fortgeschrittener Kultur, ist allbekannt: sie lebt und stirbt mit ihnen, Kamoš geht in der Tat zu Grunde und existiert

[1]) Man nimmt allgemein und vielleicht mit Recht an, dafs Jahwe hier wie v. 11 für ursprüngliches Elohîm korrigiert ist.

nicht mehr, wenn Moab vernichtet wird, Milkom ist mit den Ammonitern, Jahwe mit Israel in derselben Weise verbunden. Eben dadurch, dafs dies Problem in der Assyrerzeit unmittelbar gestellt war, dafs mit der Vernichtung des Volks auch die Vernichtung Jahwes drohte, ist die gewaltige Steigerung seines Wesens möglich geworden, welche die Propheten vollzogen haben. Auf dieser engen Verknüpfung des Stammgottes mit seinen Leuten beruht die Möglichkeit, dem Stamme oder den städtischen Niederlassungen Namen zu geben wie Jišma'el, Jerachm'el, Jisra'el, Ja'qob'el, Jabne'el, in denen der Segen, welchen das Numen gewährt, in der seinen Namen oder vielmehr seine Eigenart bezeichnenden Aussage (er hört, erbarmt sich, streitet, überlistet, läfst erbauen) zum Ausdruck gelangt. Diese Namen enthalten zugleich das Bekenntnis zu der Gottheit, welche der Stammgruppe allein angehört und durch die sie zusammengehalten wird, weil das Numen nur in ihr lebt. Sind nun beide Namen vollends identisch, so kommt diese Anschauung noch unmittelbarer zum Ausdruck. Das typische Beispiel dafür ist Assur, ein Name, der Volk, Gott, Land und Stadt gleichmäfsig bezeichnet. Ebenso finden wir bei dem Volksstamme der Guti (Gutium) in den Grenzgebirgen östlich vom Tigris einen Gott Gutium (es folgen Istar und Sin) an der Spitze des Pantheons[1]). Beide Völker gehören nicht zu den altbabylonischen Semiten, sondern zu der nächsten semitischen Schicht, die in das Kulturland des Euphrat und Tigris eingedrungen ist, der auch die in Babylonien als Eroberer auftretenden Könige der ersten babylonischen Dynastie entstammen[2]); daher erklärt es sich, dafs wir bei ihnen nicht die religiösen Anschauungen der Babylonier (so viele Götter sie auch von diesen übernommen haben), sondern die der echten Semiten finden.

[1]) S. die uralte Inschrift eines ihrer Könige bei Winckler Z. Assyriol. IV 406. Hilprecht, Babyl. Exped. of the Univ. of Pennsylv. I p. 13 f. Radau, Early Babyl. Hist. p. 175.

[2]) Der Beweis liegt darin, dafs diese Stämme s statt babyl. š und š statt babyl. s sprechen. Nur haben die Könige der 1. Dynastie in ihren Eigennamen (Samsuiluna, was babyl. Šamšu-iluna heifsen müfste, Sumu-abi, Apilsu u. ä.) und die Gutiäer (isadaru „er wird schreiben" = babyl. išaṭaru) die babylonische Aussprache der Zeichen beibehalten und daher die Schreibung umgekehrt [so richtig Lehmann, Zwei Hauptprobleme 163], während die Assyrer bekanntlich [freilich wird das seltsamerweise oft genug verkannt] schreiben wie die Babylonier, aber die Zeichen umgekehrt aussprechen.

Dieselbe Erscheinung tritt uns in unserem Gebiet entgegen in dem israelitischen Stammnamen Gad und dem edomitischen Je'ûš (s. daselbst), ferner wahrscheinlich in dem Namen Edom — denn der Name des Philisters 'Obed-edom aus Gat Sam. II 6, 10 läfst kaum eine andere Deutung zu[1]). Manche gleichartige Spuren werden uns später noch begegnen, namentlich bei Chanok (Henoch) und Qain; auch auf die Vermutung, dafs der Name des Gottes Orotal mit dem der Garindäer (Gharandel) identisch sei (oben S. 101, 3), sei hier noch hingewiesen. — Ein Mittelglied bildet ein südarabisches Geschlecht, das in zwei Inschriften von Medinet Haram im Bereich der Hamdân (nordwestlich von den Sabäern) vorkommt und sich als אהל יתתר דשעבן „die vom Stamme der Ahl-'athtar" bezeichnet, d. h. als die Leute ihres Hauptgottes 'Athtar [bekanntlich der südsemitischen Form von 'Aštar, die hier zu einer männlichen Gottheit geworden ist] von Dhaibân, dem sie einen Tempel erbauen[2]). Einen eigenen Stammnamen hat also dies Geschlecht nicht. Weitere Beispiele aus Arabien, wo der Gottesname direkt als Stammname gebraucht wird, s. bei Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten III 4 f.

Eine sehr weit verbreitete Erscheinung ist die Verwendung der Gottesnamen und Stammnamen als Personennamen. Letzteres ist begreiflich genug; ob im ersteren Falle eine Verkürzung aus „Knecht, Diener, Sohn" des Gottes vorliegt, oder ob wir den Umweg über den Stammnamen anzunehmen haben, ist schwer zu entscheiden. In der Regel dürfen wir wohl annehmen, dafs in diesen Fällen die alte Bedeutung der Namen und der Götter schon verblafst war, wie bei den Israeliten, als sie anfingen, Namen wie Jakob und Joseph als Eigennamen zu gebrauchen; vielfach scheinen sie zunächst von Stammfremden, die sie von den Nachbarn kennen lernten, als Eigennamen verwendet zu sein.

[1]) Leider ist die karthagische Inschrift CISem. I 295, in der עבד אדם vorkommt, so unverständlich, dafs aus ihr nichts Sicheres gefolgert werden kann; vgl. aber ebenda מלכאדם aus Cirta. Als Personenname findet sich אדם in den Safâinschriften (Mitt. von Littmann). W. M. Müller Asien und Europa 316 zieht aufserdem den nordpalästinensischen Ortsnamen Šamš-atum bei Thutmosis III. und Amenophis III. heran, ferner eine Göttin Atum, die ein Leidener Papyrus neben dem syrischen Gotte Rešpu nennt.

[2]) D. H. Müller, Südarab. Altert. des Hofmuseums S. 12. Dieselben אהל יתתר auch Hal. 149 bei Mordtmann Beitr. zur minäischen Epigr. 109.

II. Die Südstämme.

Die Quellen.

Unter den genealogischen Quellen, auf die wir meist fast allein angewiesen sind, erfordern die älteren, der Jahwist und die alten Bestandteile von Gen. 36 sowie Gen. 38, hier keine weitere Besprechung. Dafs hier gute Informationen zu Grunde liegen müssen, die z. T. auf die betreffenden Stämme selbst zurückgehen werden, lehrt der Inhalt deutlich. Mehrfach tritt die Tendenz hervor, die Zwölfzahl zu erreichen: das wird in der Regel ebenso zu beurteilen sein wie bei den israelitischen Stämmen. E geht, wie schon erwähnt, auf diese Dinge nicht näher ein. Der Priestercodex hat, wo er nicht einfach erhaltene Vorlagen wiedergibt (zum Teil in verschlechterter und zugleich tendenziös entstellter Gestalt, wie Gen. 36), selbständigen, aber auch nur bedingten Wert bei den Ismaeliten Gen. 25, 13 f. und in der Völkertafel Gen. 10; doch kommen diese Abschnitte für unsere Zwecke nur ganz gelegentlich in Betracht. Dagegen sind seine Angaben über die Geschlechter der israelitischen Stämme (Gen. 46, 8 ff., für Ruben und Simeon [sowie die Lewiten] wiederholt Exod. 6, 14 f.; Num. 26) nur von sehr problematischem Wert. Dafs ihm wirklich über seit Jahrhunderten untergegangene Stämme wie Simeon und Ruben (und kaum besser steht es ja mit den Stämmen des Nordreichs) noch gute Informationen sollten zu Gebote gestanden haben, ist an sich nicht sehr glaublich, und wird dadurch um so zweifelhafter, dafs er da, wo wirklich solche hätten vorliegen können, bei Juda, nicht mehr gibt, als die älteren Quellen bieten (abgesehen von den beiden recht problematischen Söhnen des Peres, Chesron und Chamûl). Somit ist allen Angaben gegenüber, die er allein hat, die gröfste Zurückhaltung geboten; wenn er z. B. bei Benjamin mehr Geschlechter nennt, als bei irgend einem anderen Stamm, so ist

das sicher unhistorisch, erklärt sich aber aus der seltsamen Vorliebe der nachexilischen Zeit für diesen Stamm, die in der Chronik zu noch viel stärkeren Wucherungen geführt hat.

Das gleiche gilt von der Chronik überall da, wo sie nicht einfach die erhaltenen Vorlagen reproduziert. Grundlegend für sie sind die bekannten Untersuchungen Wellhausens de gentibus et familiis Judaeis, Göttingen 1870, und in dem betr. Abschnitt seiner Prolegomena. In den Genealogien Judas c. 2. 4 findet sich allerdings ein Kern, der ältere Angaben enthält, nämlich die Stammbäume Jerachm'els und Kalebs I 2, 25—33. 42—49, freilich auch hier mit nachexilischen Elementen gemischt. Alles andere spiegelt lediglich die Verhältnisse des Judentums wieder, und zwar die einer Zeit, die Jahrhunderte nach Ezra liegt. Es ist ungemein bezeichnend, dafs die Chronik über Juda überhaupt nicht das allermindeste zu sagen weifs[1]), sondern an seine Stelle ausschliefslich Kaleb und Jerachm'el treten. Beide werden Peres untergeordnet und dieses Geschlecht damit ausgefüllt, während die ihm gleichstehenden alten Geschlechtsgruppen Šela und Zerach überhaupt ohne Nachkommen bleiben, abgesehen von dem mifsglückten Ansatz bei Zerach c. 2, 6, wo die alten Weisen Reg. I 5, 11 in judäische Geschlechter umgewandelt werden, und 4, 21 ff., wo eine Anzahl Ortschaften und Handwerkergilden von Šela abgeleitet werden. Wenn die Nachrichten der Chronik authentisch wären, so hätte es zu ihrer Zeit überhaupt keine echten Juden mehr gegeben. Von all den grofsen Geschlechtern, nach denen die Judenschaft zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil und des Ezra und Nehemia organisiert war[2]), findet sich in ihr auch nicht ein einziges. Die Geschlechtsorganisation war eben damals längst verschollen und die Geschlechter hatten sich aufgelöst; nur bei den aus primitiven Verhältnissen in das Judentum eingetretenen Kalibbiten und Jerachme'eliten[3]) hatten sich noch Reste derselben erhalten, und hier allein konnte die Chronik daher noch einige einigermafsen brauchbare Traditionen gewinnen. Die Stammbäume der Chronik bezeichnen nicht das Erwachen eines lebhaften Interesses für Stammbäume und Genealogien im Judentum, wie man wohl

[1]) Abgesehen von dem erfundenen Stammbaum des Königshauses.

[2]) s. darüber meine Entstehung des Judentums 130 ff. Die dort gewonnenen Ergebnisse setze ich hier natürlich überall voraus.

[3]) s. ebendas. 114 ff.

gemeint hat, sondern sie sind der letzte kümmerliche Ausläufer der alten genealogischen Traditionen, deren Schema noch festgehalten wird, obwohl ein Material zu seiner Ausfüllung nicht mehr vorhanden war. Dafs man in der Blütezeit der beiden Reiche, wo die Geschlechtsorganisation noch den mafsgebenden Faktor der Beteiligung am politischen Leben bildete, den vollen Bestand der Geschlechter der Grundbesitzer und ihre genealogische Gliederung in gröfsere Gruppen jederzeit hätte aufstellen können und derartige Register auch gehabt hat, unterliegt keinem Zweifel und wird durch die in den Geschichtsbüchern gelegentlich erhaltenen genealogischen Angaben bestätigt.

Bei den übrigen Stämmen, wo, abgesehen von den paar Brocken, welche die älteren Quellen enthielten, keine Tradition und keine bestehenden Verhältnisse ihm die Hände banden, konnte der Chronist seiner Phantasie frei die Zügel schiefsen lassen. Das Ergebnis liegt klar vor Augen. Irgend welchen Wert hat keine einzige seiner Angaben[1]), weder für die vorexilische noch für die nachexilische Zeit; und ich halte es für wenig überlegt, wenn man, wo sich gelegentlich in der Masse der erfundenen, schon ihrer äufseren Gestalt nach ganz späten Namen einer und der andere findet, der anderswo als Stamm- oder Personenname bei einem anderen Stamm vorkommt, darin eine historische Tradition sucht und glaubt, hier sei ein fremdes Element in den betreffenden israelitischen Stamm aufgegangen[2]). Selbst bei der Verwertung der Namen in den älteren Teilen der Stammbäume Jerachme'els und Kalebs ist in dieser Beziehung grofse Vorsicht geboten.

Beduinen, Halbnomaden und Bauern.

Aufser den Aramäern sind die halb- oder ganznomadischen Stämme, die zu beiden Seiten des Toten Meeres bis zum arabischen Meerbusen hin sitzen, durch Anknüpfung an Abraham

[1]) Über die Stammbäume der Priester und Lewiten, die in die Organisation der Makkabäerzeit ausmünden, s. meine Entstehung des Judentums 168 ff.

[2]) Vgl. die vortreffliche Analyse der Stammbäume Benjamins durch A. W. Hogg, The genealogy of Benjamin Chron. I 8, in der Jewish Quarterly Review XI 102 ff. Über die Art, wie der Chronist seine Namen erfunden hat, hat M. Friedländer, Geneal. Studien zum AT. 1903, weitere Aufklärung zu gewinnen versucht.

genealogisch mit den Israeliten verbunden. Ihre Einreihung ist durchaus methodisch nach geographischen Gesichtspunkten erfolgt. Am fernsten stehen Moab und die Ammoniter als Söhne von Abrahams Neffen Lot; näher schon ihre südlichen Nachbarn, im nördlichen Arabien, als Söhne seines Weibes Qeṭûra. Noch näher ist ihm Isma'el, in der Sinaiwüste, verbunden; er ist zwar der Sohn der Sklavin Hagar, sollte aber nach Sarajs Absicht ursprünglich als ihr eigenes Kind gelten. Am allernächsten steht Edom, dessen Schwerpunkt zwar südlich vom Toten Meere liegt, von dem aber mehrere Unterstämme nach Palästina ins israelitische Gebiet hineinreichen; er ist wie sein Bruder Israel ein legitimer Enkel Abrahams.

Alle diese Stämme gehören dem Grenzgebiet zwischen Wüste und Kulturland an. Je nachdem sich eine starke staatliche Macht und eine geschlossene, über reiche Mittel und aktive Energie verfügende Kultur gebildet hat, haben sich bekanntlich die Grenzen des Kulturlandes im Laufe der Geschichte vielfach verschoben. In der hellenistischen und vor allem in der römischen Zeit sind sie weit hinaus ins Wüstenland vorgeschoben und hier wie im nördlichen Syrien durch Zurückdrängung der Beduinen, Bewässerungsanlagen, geschlossene Ansiedlungen und Städtegründungen weite Gebiete dem Pfluge und der Zivilisation erobert worden, die vorher wie nachher dem Nomaden angehörten. Die Mitte des 19. Jahrhunderts bezeichnet einen Tiefstand der Kultur; seitdem ist dieselbe wieder in zum Teil langsamem, zum Teil sehr energischem Vordringen begriffen[1]). Die weitverbreitete Annahme dagegen, dafs die klimatischen Verhältnisse und damit die Bewässerung und Vegetation sich in den drei bis vier Jahrtausenden historischen Lebens geändert hätten, dafs namentlich im Negeb, dem Steppenlande südlich vom

[1]) S. die höchst wertvolle Eintragung der „jetzigen Grenze sefshafter Wohnsitze" auf der Karte Palästinas von Fischer und Guthe, welche den Stand von 1890 angibt. — Für den erfolgreichen Kampf gegen die Wüste und die Verbreitung sefshafter Kultur ist neben den Ruinen nichts instruktiver als die dürftigen aber sehr vielsagenden Trümmer des Edikts des Königs Agrippa (II.?) aus Kanatha (Qanawât) im Haurân gegen die Höhlenbewohner Lebas-Waddington III 2329 = Dittenberger Orient. gr. inscr. I 424 ... *θηριώδους καταστάσεως ... οὐκ οἶδ' ὅπως μέχρι νῦν λ[αθόντες καὶ ἐν πολλοῖς τῆς χώρα]ς μέρεσιν ἐνφωλεύσ[αντες* ... In gigantischem Mafsstab zeigt unsere Zeit dieselbe Entwickelung in der Erschliefsung und Besiedelung der Prairie und der Wüsten Nordamerikas.

Gebirge Judas, und in der Sinaihalbinsel ehemals günstigere Lebensverhältnisse bestanden hätten, kann ich mit Partsch nicht für richtig halten. Kleine Verschiebungen mögen vorgekommen sein: aber dieselben beruhen auch dann weit mehr auf der verschiedenen Energie des Menschen und auf sonstigen menschlichen Eingriffen (z. B. der Abholzung, deren Wirkung man sich aber hier wie in Griechenland meist viel zu grofs vorstellt), als auf physikalischen Änderungen. Sowohl die allgemeinen Schilderungen des alten Testaments z. B. in den Charakteristiken Ismaels und Edoms, wie die Schilderungen der Wüste im Exodus, die Angaben aus der Zeit Davids über den Negeb, die über den Zug Josaphats und Jorams durch Edom gegen Moab u. s. w. zeigen genau dieselben Verhältnisse wie gegenwärtig, und das Jordantal wie das Tote Meer sahen vor 3000 Jahren ebenso aus wie jetzt, während bei stärkeren und anders verteilten Niederschlägen z. B. der Spiegel des Toten Meeres weit höher hätte liegen müssen, was notorisch nicht der Fall gewesen ist (vgl. die Angaben über Ṣo'ar).

Mit den Naturbedingungen ist auch Lebensweise und Charakter der Bewohner gegeben und trotz allen Wechsels der Stämme zu allen Zeiten gleich geblieben. Wie gegenwärtig[1]) haben wir auch in den ältesten Zeiten drei Gruppen zu scheiden: 1. die sefshaften Bauern, welche in festen Häusern und geschlossenen Ortschaften wohnen, Getreide bauen, Rinder halten, und daneben in stets steigendem Mafse Wein und Öl kultivieren; 2. die halbsefshaften Schafzüchter (im folgenden mehrfach mit dem zwar nicht ganz korrekten, aber bequemen Ausdruck „Halbnomaden" bezeichnet), welche in Zelten und Zeltdörfern wohnen, die sich dann zu festen Wohnsitzen mit Lehmhütten entwickeln können, und deren Existenz an die Brunnen und Cisternen des Steppenlandes geknüpft ist; sie betreiben gelegentlich, wo der Boden darauf hinweist, auch wohl schon etwas Ackerbau (vgl. Gen. 26 Isaak in Gerâr), und sind friedlich gesinnt; mit den

[1]) Als einen von zahlreichen Belegen führe ich Schumacher Mitt. und Nachr. des D. Pal. Vereins 1904, 78 über die Bewohner des Ostjordanlandes an: „Die Beduinen unterscheiden strenge zwischen 'Arab und Bedu; erstere sind die teilweise sefshaften und schon zum Ackerbau neigenden, die letzteren die eigentlichen Wüstenbewohner, welche den Ackerbau als eine Schmach betrachten und nur Kamele züchten und von Datteln und Kamelsmilch leben, Brot aber kaum kennen." Über die Wüstenstämme vgl. auch den Aufsatz Stades über das Kainszeichen, ZATW. XIV 1894.

Bauern stehen sie, so sehr sie auf ihre Gebundenheit herabsehen, in freundlichen Verhältnissen, da sie ihr Brotkorn brauchen und andererseits in der Regel wenigstens nicht stark genug sind um sie zu unterwerfen; ihre Todfeinde sind dagegen, wie die der Bauern, die räuberischen Beduinen; 3. diese Beduinen der Wüste, welche zu rein nomadischem Leben gezwungen sind, mit ihren Herden weite Gebiete durchziehen, jegliche Gebundenheit und darum vor allem den Ackerbau verachten. Ihre Angehörigen sind mit einander durch das Gesetz der Blutgemeinschaft und Blutrache weit fester verknüpft als die der halbsefshaften und ganzsefshaften Stämme, bei denen diese Verhältnisse sich zu lockern beginnen; jeden Stammfremden dagegen betrachten sie als Feind, den sie ausplündern und erschlagen dürfen, wenn sie nicht durch einen Gast- oder Schutzvertrag mit ihm verbunden sind. Ohne die Erzeugnisse des Kulturlandes können sie nicht existieren; sie gewinnen dieselben entweder durch Raubzüge und plötzlichen Überfall, oder durch geregelte Erpressungen in der Form von Verbrüderungen, für die ihnen eine Abgabe gezahlt wird, oder aber durch das Eskortieren von Karawanen, die sich unter ihren Schutz stellen und sicher von ihnen geleitet werden. So bieten sie ein eigenartiges Doppelantlitz, das in allen antiken und modernen Schilderungen drastisch hervortritt: untereinander „gerecht", von strengen und einfachen Sitten, von ritterlichem Ehrgefühl, und zugleich wilde und rechtlose Gesellen, deren Hand wider Jedermann ist; zugleich ein armseliges Räubervolk und die Hauptförderer des Handels, durch den sie zu grofsem Wohlstand gelangen können[1]). Zu bedeutender geschichtlicher Wirkung gelangen sie, wenn es ihnen gelingt, die Bewohner des Kulturlandes niederzuwerfen, sei es durch einen grofsen Vorstofs wie beim Islâm, sei es durch allmähliches Festsetzen bald an diesem bald an jenem Ort, bis sie schliefslich zu Herren eines ausgedehnten Gebietes werden. Dann nehmen sie allmählich die Lebensweise und Kultur der älteren sefshaften Bevölkerung an und werden aus Beduinen zu ansässigen Viehzüchtern, Bauern und Städtern. Auf diese Weise sind wie die Araber seit der Perserzeit so vor ihnen die Aramäer und die hebräischen Stämme und in noch älterer Zeit wahrscheinlich die

[1]) Vgl. oben S. 80. 81, 3 84 die Angaben über die Nabatäer und z. B. die Schilderungen der Araber zur Zeit Mohammeds.

Kanaʿanäer in das Kulturland gekommen; mit vollem Recht betrachtet man seit Sprenger alle sefshaften Semiten als Ablagerungen der Wüstenstämme im Kulturland.

Dieser Hergang kommt in den Sagen des Alten Testaments darin zum Ausdruck, dafs sie die ältere sefshafte Bevölkerung als stammfremd, dagegen die Beduinen trotz allen Gegensatzes als die nächsten Verwandten der Israeliten betrachten. Ja da man weifs, dafs dem halb oder ganz sefshaften Leben eine Zeit des Beduinentums vorausgegangen ist, sind die Beduinenstämme ihre älteren Brüder: so in den Sagen von Qain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob. Aufserdem imponiert, trotz aller Räuberfehden, die feste, unverbrüchliche Ordnung, welche die Beduinenstämme zusammenhält, im Gegensatz zu den vielfach gelockerten Zuständen der ansässigen Bevölkerung. Daher leitet E die Gerichtsverfassung von Moses beduinischem Schwiegervater (oben S. 97 ff.), und die Lewitentradition Recht und Gericht aus Qadeš ab. Durchweg aber steht der Erzähler nicht nur in den Genealogien, sondern ebenso in allen Patriarchengeschichten durchaus und ausschliefslich auf dem Standpunkt der Halbnomaden. Als solche werden die Patriarchen geschildert; Ackerbau spielt bei ihnen garkeine Rolle, er kommt nur Gen. 26, 12. 14 bei Isaaks vorübergehendem Aufenthalt in Gerar, neben starker Viehzucht, Gen. 30, 14 ff. bei Issakars Geburt, und Gen. 37, 7 in Josephs Traum (bei E; v. 12 J sind dagegen Jakobs Söhne Schafzüchter) vor[1]). Das ist um so charakteristischer, als nicht nur Israel sondern auch Juda zur Zeit des Erzählers längst Bauernstämme waren: im Segen Jakobs ist der Weinbau (der den Erzählungen der Genesis abgesehen von der Noahsage ganz fremd ist) der Stolz Judas, tagtäglich ist er trunken, ja er kann sein Kleid in Wein waschen! Von Viehzucht ist hier nirgends mehr die Rede. In jedem Wort empfindet man, wie fern der israelitische Interessenkreis und die israelitischen Anschauungen den Sagen der Genesis liegen. Sie haben mit Israel eben im Grunde garnichts zu tun; die Beziehung zu diesem kommt nur dadurch in sie hinein, dafs die Nachkommen der Sagengestalten eben die Israeliten sind[2]).

[1]) Vgl. oben S. 129 f. 158 f.

[2]) Das hat schon Stade, Wo entstanden die genealogischen Sagen der Hebräer?, ZATW. I 347 ff. sehr richtig hervorgehoben.

In dem genealogischen Schema sind alle Stämme der Landschaften um das Tote Meer und der südlich angrenzenden Gebiete (Sinaihalbinsel und Midian) untergebracht; ausgeschlossen sind nur: 1. die Choriter, als Reste einer älteren Bevölkerung, s. u.; 2. die (sefshaften) Kanaʿanäer; 3. die über See eingewanderten Philister und ihre Verwandten (Kreti, Pleti, Kari). Die letzteren denken sich die Erzählungen von Abraham und Isaak schon längst im Lande sitzend, so gut wie die Kanaʿanäer (und Perizziter), und die Patriarchen mit ihnen in friedlichem Verkehr, während sie tatsächlich bekanntlich erst nach 1200 v. Chr. in diese Gebiete gekommen sind, als die Israeliten längst in Palästina safsen. Das bestätigt — wenn es dessen noch bedarf —, dafs hier durchaus nicht ein Bericht über uralte Verhältnisse vorliegt, sondern dafs die Genealogien die Zustände der Gegenwart des Erzählers wiedergeben, nur dafs die jetzt bestehenden Stämme in der Gestalt ihrer Ahnherren als Individuen zusammengefafst werden.

Allgemeines. Die Namen. Angeblicher Totemismus.

Ich habe mich vergeblich bemüht, irgend einen Grund dafür zu finden, weshalb manche neuere Forscher, z. B. Stade[1]) und Wellhausen[2]), aus den von den Genealogien zusammengefafsten Stämmen gerade die Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Israeliten als eine engere Einheit herausheben, die sie mit dem Namen der Hebräer bezeichnen. Irgend einen Quellenbeleg, der diese Annahme auch nur wahrscheinlich machte, gibt es nicht; will man aber auf die Genealogie irgend welches Gewicht legen, womit ihr indessen meines Erachtens ein falscher Sinn untergelegt würde, so ständen gerade die Ammoniter und Moabiter den Israeliten ferner als die übrigen Stämme.

Ich schicke noch einige allgemeine Bemerkungen über die Namen voraus. Dieselben beweisen, dafs alle diese Stämme und ebenso die Choriter nicht nur Semiten[3]), sondern auch unter-

[1]) Gesch. Israels I² 113. Auf der vortrefflichen Karte, die er gezeichnet hat, werden ʿAmaleq, Qain, Jerachme'el, Ismael als Araber bezeichnet.

[2]) Israel. und jüd. Gesch.¹ 7.

[3]) Dem entspricht die bekannte Tatsache, dafs die ägyptischen Abbildungen ihrer asiatischen Nachbarn schon zur Zeit der ersten Dynastie die typischen semitischen Züge aufweisen.

einander nahe verwandt waren. In einzelnen Fällen scheint, namentlich bei den Qeṭûrasöhnen (Midian u. s. w.) und den Choritern, eine nähere Beziehung zu den Arabern hervorzutreten; doch zeigt der für das Kanaʿanäische charakteristische Anlaut j statt w in יתן (chor.), יקשן (mid.) u. ä., dafs sie doch der letzteren Gruppe zuzurechnen sind[1]). Das stimmt zu einer Beobachtung Littmanns, der mir schreibt: „Aus meinen neuen Ṣafâinschriften habe ich gesehen, dafs sich eine frühere Vermutung von mir immer mehr bestätigt. Die Araber, die um die Zeit von Christi Geburt und in den ersten christlichen Jahrhunderten östlich und südlich von Ḥaurângebirge, in der Ḥarra und im Ḥamâd ihr Wesen trieben und die teilweise auch noch, wenn sie 'ansässige Nabatäer' geworden waren, wie z. B. in Umm edj-Djemâl, ihre nationalarabische Schrift beibehielten, sind den Aramäern und Hebräern näher verwandt, als die 'klassischen Araber', wenigstens der Sprache nach." Ein bis anderthalb Jahrtausende vorher wird die Sprachgrenze noch weniger scharf gewesen und je nach der sprachlichen Erscheinung, die man als mafsgebend betrachtet, verschieden anzusetzen sein.

Unter den Namen der Qeṭûrastämme und der Choriter dominieren die Bildungen auf -ân, die sich sonst (abgesehen von ein paar jerachmeelitischen Namen) kaum finden aufser in dem edomitischen Taimân. Vereinzelt findet sich die kanaanäische Aussprache -ôn (chorit. Ṣibʿôn, Rîšôn und Dîšôn), die bei den Israeliten in Šimʿôn, Zebûlôn, Chesrôn wiederkehrt. Eine Abkürzung ist vielleicht ô in chor. צפו, edom. צפו (unsicher). Eine Nebenform auf -âm scheint in chor. חרמם, אירם (auch jerachm., vgl. אירן den Sohn Judas), edom. געתם, ירעלם vorzuliegen. Diese Ableitungen (in chor. Jitrân sicher von einem Personennamen, in Loṭân vielleicht von Loṭ) scheinen gentilicische Bedeutung zu haben; dagegen fehlen hier die Gentilicia auf -i, -ai ganz.

Über die mehrfach vorkommende Identität von Stamm- und Gottesnamen ist oben schon gesprochen, und ebenda hervorgehoben, dafs diese Namen sehr oft auch als Personennamen vorkommen, in der Regel bei anderen Stämmen. Imperfektische Namen sind nur (vielleicht) יקשן und ישבק bei den Qeṭûrasöhnen, ferner der Gottesname יצוש bei den Edomitern, Bildungen mit

[1]) Denn eine Umsetzung ins Kanaʿanäische wird schwerlich anzunehmen sein.

El nur Jišmaʿel, Jerachmʾel, ʿOtniel. Echte Personennamen als Stammnamen, die bei den Arabern später sehr häufig sind, finden sich nur bei den Qeṭûrasöhnen Abjadaʿ und Eldaʿa, ferner bei dem choritischen Stamme Jitrân und wohl auch bei Taimânʿ in Edom. Da ist wohl anzunehmen, dafs diese Stämme nach ihren Häuptlingen benannt sind, wie z. B. die Seldschuken, Osmanen, Dschagatai. Das gleiche werden wir mehrfach bei den Israeliten finden (vgl. o. S. 292). Sonst sind bekanntlich auch bei den Israeliten die Stamm- und Geschlechtsnamen von den Personennamen in älterer Zeit scharf geschieden[1]). Landes- oder Ortsnamen scheinen, abgesehen von Šbaʾ (Saba) und Šûach bei den Qeṭûrasöhnen, nirgends vorzukommen; denn das edomitische Taimân ist wohl ursprünglich Stamm- und dann erst Ortsname, ebenso z. B. Dedân.

Ziemlich häufig sind bei den Choritern und Midianitern Geschlechter mit Tiernamen, vor allem bei den offenbar ganz in der Wüste sitzenden bnê Ṣibʿôn. Auch die choritischen bne Chamôr „Esel“ von Sichem gehören hierher[2]). Bei den andern Stämmen finden sie sich nur ganz vereinzelt, z. B. der qenizzitische Stamm Kaleb „Hund“ und das edomitische Geschlecht ʿAkbôr „Maus“. Mehrfach kommen sie bei den Israeliten vor, so das jeminitische Geschlecht Bekr „Kamel“, aus dem Saul stammte, und die jüdischen Geschlechter Chezîr „Schwein“ und Parʿoš „Floh“[3]); auch Nûn „Fisch“, der Vater Josuas, ist wohl Geschlechtsname[4]). Bekanntlich hat Robertson Smith[5]) diese Namen

[1]) Bei den jüdischen Geschlechtern der exilischen Zeit sind dagegen Personennamen schon recht häufig.

[2]) Chawâmir „Esel“ war der Name des von den Zeitungen Krumir geschriebenen Stammes in Tunis, der vor 25 Jahren viel von sich reden machte.

[3]) Das Siegel dieses Geschlechts, das als erstes der Laiengeschlechter unter der Stiftungsurkunde des Judentums stand (Nehem. 10, 15), hat sich jetzt wieder gefunden und ist im Besitz v. Landaus (s. dessen Beiträge zur Altertumskunde des Orients IV 1905, S. 41 ff.): ein kleiner Karneol mit einem knieenden Mann in ägyptischem Stil, der in jeder Hand einen Zweig hält, darunter die Legende פרעש.

[4]) Aufserdem sind manche israelitische Orte nach Tieren benannt, Ajalon nach dem Hirsch, Šaʿalbîm nach den Füchsen u. a.

[5]) Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament, im Journal of Philology IX 1880. Kinship and marriage in Early Arabia p. 218 f. Vgl. dazu Nöldeke ZDMG. 40, 168, der mehrere von Smith als Tiernamen gedeutete Namen beseitigt hat.

(sowie die Personennamen gleicher Art, z. B. die Midianiterhäuptlinge ʿOreb „Rabe“ und Zʾeb „Wolf“, den ʿAmmoniterkönig Nachaš „Schlange“, den Judäer ʿAkbôr „Maus“) zusammengestellt und als Wirkungen des nach seiner Auffassung aller menschlichen Organisation und Religion zu Grunde liegenden Totemismus gedeutet, d. h. die Stämme benennen sich nach denjenigen Tieren, die sie als ihre Verwandten, als Sitze der Geister ihrer Ahnen, betrachten und daher als Götter verehren. Wie viel Beifall diese Theorie gefunden hat, ist bekannt; bei Stade ist die gesamte Darstellung der Ursprünge der israelitischen Religion darauf aufgebaut. Ich habe diesen Glauben an den Totemismus immer nur für eine wunderliche Verirrung halten können; er erklärt nicht einmal die Fälle, wo wirklich der Glaube vorhanden ist, dafs die Totengeister die Gestalt bestimmter Tiere annehmen[1]), geschweige denn den in allen ursprünglichen Religionen weit verbreiteten Tierdienst (mit dem immer der Kult von Pflanzen, Steinen und Fetischen verbunden ist, so dafs er nur eine Seite eines viel universelleren religiösen Glaubens ist); und die Vorstellung dafs die Götter Totengeister, d. h. Spukgestalten seien, ist mir immer als eine völlige Verkennung des wahren Wesens der Götter erschienen[2]). Da indessen gegenwärtig die rückläufige Bewegung bereits in ständigem Steigen ist, scheint eine eingehendere Diskussion nicht erforderlich. Ich weise nur auf den Widerspruch hin, der darin liegt, dafs R. Smith und seine Anhänger selbst zugeben müssen, dafs in unseren Quellen von den betreffenden Anschauungen aufser ganz unsicheren und meines Erachtens falsch gedeuteten Spuren[3]) nichts mehr nachzuweisen

[1]) So in Agypten beim Kult der Hunde und Wölfe (Anubis und Upuaut), die von den Modernen fälschlich als Schakale zusammengeworfen werden; vgl. meinen Aufsatz Z. ägypt. Sprache 41, 1904, 97 ff.

[2]) vgl. meinen Aufsatz „über Totendienst und Heroenkult“ im Hermes 30, 1895, 273 ff.

[3]) Von den beiden Zeugnissen, die R. Smith aufgetrieben hat (J. of Phil. IX 97 ff.), enthält das eine, Ezechiel 8, 8 ff., nichts von Totemismus, sondern beschreibt die im babylonischen Stil gehaltenen Reliefs von Vierfüfslern und Schlangen an der Wand einer Tempelkammer (vgl. c. 23, 14), in der die 70 Ältesten Judas räuchern (vgl. Gunkel Schöpfung und Chaos 140 f.). Das zweite, der Nachweis, dafs David zum „Schlangenstamm“ (serpent stock) gehört habe, kommt folgendermafsen zu Stande: der Priestercodex nennt als Häuptling Judas zur Zeit Moses Nachšon („Schlangenmann“) ben ʿAmminadab; die Chronik I 2, 10 = Ruth 4, 19 f. macht diesen zum Sohn Râms und Ahn-

ist, und dafs sie doch für die gesamte politische und religiöse Organisation auch noch der geschichtlichen Zeit mafsgebend gewesen sein sollen[1]). Sodann aber wäre es ja sehr wohl denkbar, dafs ein Stamm oder Geschlecht Löwen, Panther, Wölfe, Stiere, Schlangen, Falken, Fische, Hirsche, Gazellen und meinetwegen auch Esel und Kamele u. a. als Blutsverwandte, als Sitz der Geister seiner Väter betrachtet und daher als Götter verehrt hätte; aber dafs das gleiche auch mit Schweinen und Mäusen geschehen sei und dafs das vornehmste Geschlecht von Juda, Par'oš, seine Flöhe als Ahnen und Götter verehrt habe — credat Judaeus Apella!

Vielmehr verhält es sich mit diesen Tiernamen von Stämmen und Personen — und soweit ich sehen kann, liegt die Sache bei den Arabern, wo sie sehr häufig sind, nicht anders — meiner Auffassung nach bei den Semiten genau ebenso wie bei den vielen gleichartigen Namen bei allen indogermanischen Völkern. Zum Teil sind sie Spottnamen, die wegen irgend einer körperlichen oder moralischen Eigenschaft gegeben worden sind und im Laufe der Zeit ihre Gehässigkeit verlieren und einfach als überkommene Namen weiter geführt werden; der andere und gröfsere Teil sind Ehrennamen, die ein Stamm sich beilegt oder ein Kind erhält, weil er die Eigenschaften, die sich in dem betreffenden Tier charakteristisch verkörpern (Kraft, Schnellig-

herrn Davids; nach Chron. I 2, 16 ist Abigail Schwester Davids, nach Sam. II 17, 25 dagegen Tochter des Nachaš, also, sollte man denken, nicht Tochter Isais; nach R. Smith dagegen folgt daraus, dafs entweder Isai selbst „Schlange" hiefs, oder dafs alle Mitglieder seines Stammes „Schlangenkinder" genannt wurden. Mithin sei Davids Geschlecht das „Schlangengeschlecht", daher durch die Bande der Freundschaft, d. h. der gemeinsamen Abstammung, trotz aller bitteren politischen Kämpfe eng verbunden mit dem ammonitischen Schlangenkönig Nachaš (Sam. II 17, 27); daher sei weiter die Schlange Nechuštan im Tempel von Jerusalem der Tiergott des Hauses Davids, weshalb sein Sohn Adonija sich am „Schlangenstein" (אבן הזחלת) vor Jerusalem zum König ausrufen läfst (Reg. I 1, 9). Auf solche Argumente hin sollen wir also glauben, dafs alte über die Volksgrenzen hinausgreifende Blutsverbände der Tiergeschlechter das mafsgebende Moment der Politik der Zeit Davids gewesen seien!

[1]) Genau ebenso liegt es mit der engverwandten, von Robertson Smith in seinem (übrigens sonst sehr anregenden) Werk Kinship and marriage in early Arabia durchgeführten Theorie von einem ursprünglichen „Matriarchat" oder „Mutterrecht", die ja auch jetzt glücklich wieder zu den Schatten eingeht.

keit, Scharfblick, List), zu besitzen sich rühmt oder sie ihm gewünscht werden. In diesem Fall kann dann eine nähere Beziehung zu den betreffenden Tieren eintreten, so dafs man zu ihnen eine gewisse, durch den Namen gegebene Verwandtschaft empfindet — was indessen nicht hindert sie zu jagen und zu essen. Endlich mag es auch einzelne Fälle geben — das sind indessen die wenigsten —, wo die betreffende Tiergattung als heilig, als Erscheinungsform des Stammgottes galt, und man sich daher nach diesen Tieren benennt, wie in anderen Fällen nach anderen Gottesnamen.

Dafs diese Anschauungen und die auf ihnen beruhenden Namen gerade bei den Wüstenstämmen besonders stark hervortreten, erklärt sich aus deren Lebensbedingungen von selbst.

Wir wollen jetzt die einzelnen Stammgruppen der Reihe nach durchgehen.

Moab und die ʿAmmoniter.

Über diese Stämme können wir uns kurz fassen. Bekanntlich unterscheiden sich ihre Namen dadurch, dafs Moab ein singularischer Volksname ist, während ihre nördlichen Nachbarn niemals ʿAmmon sondern immer nur bne ʿAmmon heifsen. Vielleicht spricht sich darin die Tatsache aus, dafs die Ammoniter bereits kultivierter und das Stammesgefüge daher hier nicht mehr so fest war wie bei Moab. Dem entspricht es, dafs Gen. 19 nur Moab als Name des Ahnherrn verwendet werden kann, während für die bnê ʿAmmon ein singularischer Eponymos Ben ʿAmmi gebildet wird, wie für die bne haijemîni der Eponymos Benjamîn heifst.

Was ihr Vater Loṭ ursprünglich bedeutet haben mag, ist nicht zu ermitteln. Irgend ein charakteristischer Zug, der einen weiteren Anhalt böte, fehlt gänzlich; nicht einmal ob seine Verknüpfung mit der Sage von Sodom und Gomorra ursprünglich ist, läfst sich entscheiden. Wahrscheinlich ist, dafs der Name des choritischen Stammes Lôṭân von ihm abgeleitet ist; aber das Loṭ jemals Stammname gewesen sei, folgt weder daraus (eher das Gegenteil) noch aus der Bezeichnung Moabs und der bnê ʿAmmon als „Söhne Loṭs“ Deut. 2, 9. 19 (ebenso Psalm 83, 9); das ist einfach aus der Erzählung der Genesis entnommen. Bei derartigen Fragen scheint es richtiger, unser Nichtwissen zu konstatieren, als mit unbeweisbaren Vermutungen zu operieren.

Von einer Moab und den ʿAmmonitern vorangehenden Bevölkerung dieser Gebiete wissen die alten Erzählungen nichts. Lediglich der Verfasser des antiquarischen Kommentars zur Einleitung des Deuteronomiums (2, 8b. 10—12. 20—23; 3, 9. 11. 13b—14) hat aus der Angabe, dafs Jahwe diese Gebiete den Söhnen Loṭs zum Besitz gegeben habe, gefolgert, dafs hier eine ältere Bevölkerung gesessen haben müsse. Er nennt sie in Moab Emiter, im ʿAmmoniterland Zamzumiter, und erklärt sie für „Heroen [Rephaîm, Totengeister] von Riesengestalt“ ebenso wie die alten Bewohner von Argob und Bašan und ihren König ʿOg[1]). Das ist natürlich weder historische Tradition noch alte Sage, sondern im besten Falle ein ganz sekundäres Erzeugnis der Volksphantasie. Der Verfasser von Gen. 14 hat dann diese Namen[2]) benutzt, um den Kriegszug Qedorlaʿomors mit ihnen auszustaffieren.

Über den im Spruch Bileams Num. 24, 17 mit Moab verbundenen Namen Šet s. o. S. 219.

Die Söhne Qeṭûras. Midian, Dedan, und das Ostland.

Die Ehe Abrahams mit Qeṭûra Gen. 25, 1 ff. steht aufser allem Zusammenhang mit den sonstigen Abrahamgeschichten, ja sie steht zu der Erzählung des Jahwisten in vollem Widerspruch. Sollte sie also in sein Werk eingelegt und nicht vielmehr ein ganz selbständiges Stück sein, so ist sie doch jedenfalls einer total andern Quelle entnommen. Sie wird sonst nirgends erwähnt, aufser Chron. I 1, 32 f., wo Qeṭûra zum Kebsweib Abrahams gemacht wird. Dieselbe Auffassung hat schon der Zusatz Gen. 25, 6 (oben S. 244) „und den Söhnen der Kebsweiber Abrahams gab Abraham Geschenke und schickte sie noch bei seinen Lebzeiten von Isaak fort nach Osten in das Ostland (Qedem)“[3]);

[1]) Ebenso Jos. 12, 4. 13, 12. Als Volk erscheinen die Rephaiten bekanntlich auch in der späten Liste Gen. 15, 20, ferner Jos. 17, 15. Die richtige Deutung des Namens hat Stade gegeben. Weitere, z. T. ziemlich problematische, Vermutungen bringt Schwally ZATW. XVIII 126 ff.; vgl. o. S. 264, 3. — ʿOg hat ein Riesengrab in Rabbat ʿAmmon, wie es deren überall in der Welt gibt, z. B. das Grab Josuas auf dem „Riesenberg“ am Bosporus. Weiteres ist in der Angabe Deut. 3, 11 nicht zu suchen.

[2]) Die זמזמים in זוזים verschrieben.

[3]) Sievers Metr. Stud. II (Abh. sächs. Ges. 23, 1905) S. 305 hält den Vers für eine Glosse zu P; aber dieser kennt Qeṭûra nicht.

hier wird wie die Qeṭurasöhne auch Ismaʿel nach Arabien gesetzt, im Widerspruch zu J, aber in Übereinstimmung mit P Gen. 25, 12 ff.

Qeṭûra ist lediglich erfunden um den Stämmen des Südostens, die man an Abraham anknüpfen wollte, eine Mutter zu geben; ich sehe daher gar keinen Grund, das Wort für einen Stammnamen zu halten. Eine Sagengestalt ist sie ebensowenig — sie hat nicht einmal einen Vater —, und auch der ganze Stammbaum enthält nirgends ein sagenhaftes oder traditionelles Element, sondern ist lediglich eine von dem Verfasser geschaffene geographisch-ethnologische Tabelle in genealogischer Form. Der Name Qeṭûra mag eine Anspielung auf den arabischen Weihrauchhandel enthalten (קטורה, קטרת), der bekanntlich durch diese Gebiete ging.

Die Liste der Nachkommen Qeṭûras ist:

1. זמרן Zimrân *Ζεβραν, Ζεμβραν.*
2. יקשן Joqšân *Ιεξαν.*

   Söhne: a) שבא Šba d. i. Saba *Σαβα[ν],*
   b) דדן Dedân *Δαιδαν.*

   [Söhne: אשורים Aššûrîm, לטושים Leṭûšîm, לאמים L'ummîm. Diese Söhne Dedans fehlen in Chron. I 1. LXX fügt noch *Ῥαγουηλ* und *Ναβδεηλ* (= Reʿûel ben Esau, Gen. 36, 10 und Adbe'el ben Ismael Gen. 25, 13) hinzu, und schiebt zwischen Saba und Dedan fälschlich *Θαιμαν* ein, der gleichfalls zu Edom gehört.]

3. מדן Medân *Μαδαιμ, Μαδαλ.*
4. מדין Midiân *Μαδιαμ.*

   Söhne: a) עיפה ʿEpha *Γεφαρ, Γαιφαρ, Γαιφα,*
   b) עפר ʿEpher *Αφερ,*
   c) חנך Chanok *Ενωχ,*
   d) אבידע Abîdaʿ *Αβιρα, Αβιδα,*
   e) אלדעה Eldaʿa *Θεργαμα* u. Var., *Ελδαγα.*

5. ישבק Jišbaq (richtiger Jišboq) *Ιεσβοκ.*
6. שוח Šûach *Σωυε.*

Insgesamt ergeben sich, abgesehen von den interpolierten Söhnen Dedâns, 13 Namen. Somit wird wohl einer später eingefügt sein, und das ist offenbar Saba, der in diesen Kreis nicht hineingehört (s. u. S. 319).

Von den sechs Söhnen ist aufser Midian nur noch der letzte anderweitig bekannt, Šûach, d. i., wie Delitzsch erkannt hat, die syrisch-mesopotamische Steppe am Euphrat, das Land Suḫi der Assyrer, im Hiob die Heimat des Bildad[1]). Denn Delitzsch' weitere Vermutung, der Name Jišbaq oder vielmehr Jišboq (von arab. סבק praecurrit; vgl. den Namen des nach dem Exil gebildeten jüdischen Geschlechts Šobeq Nehem. 10, 25) sei mit dem nordsyrischen oder kilikischen Lande Jasbuq (sprich Jašbuq), dessen Fürst von Salmanassar II. erwähnt wird[2]), identisch, ist nicht gerade wahrscheinlich, obwohl natürlich ein Wüstenstamm bei der Völkerwanderung dorthin gelangt sein könnte.

Midian מדין, LXX korrekter *Μαδιαμ*, griechisch nach Steph. Byz. *Μαδιηνοί* [so auch Jos. Ant. VI 7, 3, 140] *καὶ Μαδιανῖται* [bei Jos. *Μαδιηνῖται*] *ἔθνος Ἀραβίας*, liegt nach dem einstimmigen Zeugnis aller Angaben östlich vom ailanitischen Meerbusen: nach Joseph. Ant. II 11, 2, 257 flieht Mose *εἰς πόλιν Μαδιανὴν πρὸς τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ κειμένην*; nach Euseb. Onomast. p. 276 liegt *Μαδιάμ ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας πρὸς νότον ἐν ἐρήμῳ τῶν Σαρακηνῶν, τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἐπ' ἀνατολάς· ὅθεν καλοῦνται Μαδιανῖται καὶ ἡ νῦν καλουμένη Μαδιανή*. Hier kennt Ptolemaeos VI 7, 2 den Ort unter dem Namen *Μοδιάνα ἢ Μοδοῦια* an der Küste des ailanitischen Meerbusens; nachher erscheint er VI 7, 27 nochmals als binnenländischer Ort *Μαδιάμα*[3]). Bekanntlich hat sich der Name bei den Arabern erhalten; die Lokalität heifst jetzt Maghâir Šu'aib [d. i. Jethro], ein wasserreicher Platz etwa sechs Meilen südlich von Aila und drei Meilen westlich von dem Hafenplatz Maqnâ, die zweite Station der Pilgerstrafse von Aila nach Mekka. Dafs Midian und der Sinai auch in der Mosesage ursprünglich hier liegen und erst sekundär mit dem Berge auf die Sinaihalbinsel versetzt sind, haben wir schon gesehen. Auch in der Gideongeschichte kommen die midianitischen Horden von Osten her über den Jordan nach

[1]) Über Suḫi s. jetzt Meissner, Babylon. Miszellen (Veröffentl. der Orientges. Heft 4, 1903) S. 13f. im Anschlufs an die Inschrift eines Fürsten („Statthalters") dieses Landes Šamaš-reš-uṣur. Hängt der Name mit שוחה „Grube, Schlucht" zusammen? Vgl. Jerem. 2, 6 במדבר בארץ ערבה ושוחה.

[2]) Monolith I 54 Buranati (mât) Jasbuqai, vgl. Delitzsch Z. f. Keilschriftforsch. II 92. Semitisch ist der Name allerdings jedenfalls.

[3]) vgl. dazu die lichtvollen Bemerkungen Nöldekes in der Encycl. Bibl. III 3081.

der Ebene Jezre'el, nicht etwa von Süden her aus der Sinaihalbinsel. Hierhin übertragen hat sie vielleicht E, wenn er Gen. 37, 28. 36 an Stelle der isma'elitischen Karawane, an die Joseph verkauft wird, midianitische Kaufleute setzt, die ihn aus der Cisterne herausholen. Reg. I 11, 18 wird der edomitische Prinz Hadad (s. u.) von Midian über Pa'rân nach Ägypten gebracht; also auch hier liegt Midian weiter im Osten, jenseits der 'Araba.

Für die Sagengeschichte ist Midian durch den Sinai von Bedeutung; deshalb lebt Mose hier als Hirt und ist Schwiegersohn des midianitischen Priesters. Sonst kommt Midian in den Sagen nur noch in den Erfindungen des Priestercodex von der Ehe eines Simeoniten mit einem midianitischen Weibe und ihrer Bestrafung durch Pinchas vor Num. 25, 6 ff.[1]); daran wird der Rachekrieg c. 31 geknüpft. Deshalb werden dann die Midianiten Num. 22, 4. 7 auch in die Bileamgeschichte eingeschwärzt und Num. 31, 8 = Jos. 13, 22 Bileam bei diesem Kriegszug getötet, in krassem Widerspruch mit der alten Erzählung 24, 25.

In der Geschichte hat Midian nur einmal eine Rolle gespielt, als etwa um 1100 v. Chr. die midianitischen Stämme ihre Raubzüge weit ins Ostjordanland ausdehnten, ja das Zentrum Palästinas heimsuchten. Das hätte zu einer der israelitischen und der späteren der arabischen Stämme gleichartigen Festsetzung der Midianiter im Kulturland führen können, wenn sie nicht der Abwehr Gideons und der Edomiter (s. u. bei der Geschichte Edoms) erlegen wären.

In dem Spruch des Psalms Habaquqs 3, 7 stehen „die Zelte Kûšans" neben den „Zeltdecken des Landes Midian". Danach scheint Kûšan כושן (LXX *Αἰθίοπες* d. i. כוש), wenn der Name richtig überliefert ist, zu Midian in ähnlichem Verhältnis zu stehen, wie etwa das vorher genannte Taiman oder Bosra zu Edom oder wie Šet zu Moab Num. 24, 17. Der Gleichklang mit Kûš = Nubien kann nur auf Zufall beruhen. Freilich haben Glaser, Winckler und Hommel ein arabisches Land Kûš

[1]) In dem Nachtrag v. 14 f. (18) erhält der Israelit den Namen Zimri b. Sallû', Haupt eines simeonitischen Geschlechts, die Frau Kozbi bat Ṣûr, Haupt eines midianitischen Geschlechts. Daher ist Ṣûr dann einer der fünf midian. Könige 31, 8 = Jos. 13, 21. Mit Unrecht hat man darin traditionelle Elemente oder etwa Stammnamen gesehen: das ist alles freie Erfindung.

erfunden[1]), das an zahlreichen Stellen des AT. und der assyrischen Inschriften vorliegen soll. Nach dieser Auffassung ist Arabien ein Land mit grofsen Strömen; denn die נהרי כוש Jes. 18, 1. Zeph. 3, 10 sollen wenigstens nach Hommel im arabischen Kuš fliefsen (Winckler versetzt sie statt dessen nach Babylonien), und der Paradiesesstrom Gîchôn, der das ganze Land Kuš umgibt, ist nach allen angeführten Autoren ein arabischer Flufs. Dieser Umkehr der Geographie entspricht es, dafs nach Winckler die Schilderung der Einöde, welche eine Gesandtschaft Assarhaddons nach Kusch durchzieht, und die Erwähnung des „schwierigen Terrains" in einem Fragment desselben Königs, in dem auch die Namen Kûs (spr. Kûš) und Meluḫḫa nebeneinander vorkommen, es zweifellos machen, dafs es sich hier um ein arabisches Kuš handele: denn wenn die Gesandten nach Napata gingen, zogen sie „Nilaufwärts zu Wasser, hatten also durchaus keine Abenteuer zu bestehen", und die Reise nach Napata „war nicht viel mehr als eine etwas längere, aber durchaus denselben Charakter tragende Reise, wie eine nach Oberägypten"[2]). Man sieht, die Geographie Nubiens ist Winckler vollständig unbekannt. Ehe wir nicht bessere Gründe erhalten, wird es wohl dabei bleiben, dafs Kûš bei den Assyrern wie im AT. auch an diesen

[1]) Glaser Skizze der Gesch. und Geogr. Arabiens II 339. Winckler Alttest. Unters. 146 ff. 165 f. (der diese Kuschiten z. T. nach Babylonien setzt). Muṣri II (Mitt. Vorderas. Ges. 1898). KAT. 144 f. Hommel Vier neue arab. Landschaftsnamen im AT. 1901 (Aufsätze und Abhandlungen VIII). Dagegen z. B. E. König Fünf neue arab. Landschaftsnamen 1902. — Natürlich haben die neuen Entdeckungen sofort ungeprüft in die Werke der alttestamentlichen Forscher Aufnahme gefunden, vor allem in die Encyclopaedia Biblica, aber z. B. auch in Nowacks Kleine Propheten S. 291.

[2]) Winckler Altoriental. Forschungen II 19; danach Muṣri II S. 1 ff. Das ist das Hauptargument Wincklers für ein arabisches Kuš in den assyrischen Inschriften. Denn dafs, in einem gänzlich fragmentarischen Text, die Worte Kûsi Meluḫḫêmi nicht nebeneinander stehen dürften und Assarhaddon nicht von Kûsi und Muṣur reden dürfen, wenn Kûš = Nubien (dem Reiche Taharqas) wäre, mag glauben wer Lust hat. — Die alttestamentlichen Argumente sind nicht besser: Moses kuschitisches Weib Num. 12, 1 (vgl. o. S. 94) soll die Midianitin Ṣippora, der Kušit in Davids Dienste Sam. II 18, 21 nicht ein Mohr sondern ein Araber sein, „da Davids Emporkommen gerade in die Zeit südarabischer Blüte fällt und er (David) aus Muṣri hervorgegangen ist"; Miṣraim, Kûš und Sba' (סבא), die Jahwe Jes. 43, 3. 45, 14 dem Kyros als Lösegeld für Israel verheifst [in Wirklichkeit hat Kyros natürlich auch schon an die Eroberung Ägyptens gedacht, die dann sein Sohn ausgeführt hat], sollen Muṣri = Nordarabien, Kûš = Südarabien, und Saba sein, u. s. w.

Stellen dasselbe bezeichnet wie sonst, d. i. das nubische Reich, dessen Könige Taharqa und Tanuatamon die Gegner Assarhaddons und Assurbanipals waren[1]). Wäre übrigens auch ein arabisches Kûš erwiesen, so würde es für die Stelle bei Habaquq doch nichts nützen; denn dies Kûš soll ja in Südarabien (Winckler) oder Mittelarabien, dem Nedjd (Hommel) liegen, während die Habaquqstelle ein Gebiet in der nächsten Nachbarschaft Midians verlangt, das in derselben Weise synonymisch für Midian gebraucht werden kann, wie v. 3 Taiman und der Berg Pa'ran nebeneinander stehen. —

Von Midians Söhnen ist 'Epha, vgl. Tritojesaja 60, 6 „die Kamele Midians und 'Ephas" (neben arabischen Stämmen) von Delitzsch in dem assyrischen Chajapâ (neben Tamud, Taimâ, Saba' u. a.) wiedererkannt[2]). Zu 'Epher vgl. עֵפֶר Gazellenkuh. Der Name 'Epha kehrt Chron. I 2, 46 als Name des Kebsweibs Kalebs, v. 47 als Sohn des (zu Kaleb gehörigen?) Jachdai wieder; ob das für Beziehungen zwischen Midianitern und Kalibbitern ein genügendes Zeugnis ist, steht dahin, da diese Genealogie Kalebs zwar in ihren Grundlagen vorexilisch aber doch recht minderwertig ist (s. u. bei Kaleb)[3]).

Midians dritter Sohn Chanok ist identisch mit Chanok ben Qain Gen. 4, nach dem die älteste Stadt benannt ist. Der

---

[1]) Daſs wir für die Hebräer nicht die Kenntnis unserer Atlanten voraussetzen dürfen, ist selbstverständlich. So erklärt sich ebensowohl die Angabe über den Gîchôn (vgl. o. S. 209), wie die Vorstellung des Priestercodex, der Gen. 10, 7 südarabische Stämme (darunter Chawila und Saba, die nach J[2] Gen. 10, 28 Söhne Joqṭâns sind) zu Söhnen des Kûš macht. So erklärt es sich vielleicht auch, daſs die Chronik dem gottlosen Joram II 21, 16 zur Strafe „Philister und Araber, die zur Seite der Kušiten sitzen" über den Hals schickt. Doch kann man einem Scribenten wie dem Chronisten alles zutrauen. Natürlich macht Hommel auch den Kušiten Zerach Chron. II 14, 8 ff., dessen Million Krieger von Asa erschlagen werden, zu einem Araber, weil unter der Beute auch Zelte und Vieh, Schafe und Kamele vorkommen. Nach Winckler ist „der Angriff des Kušiten Zerach zwar von der Chronik im Sinne eines äthiopischen Überfalls ausgesponnen, wird aber als Grundlage etwa ein Unternehmen des Herrschers von Südarabien (Ma'in) gehabt haben, der in dieser Zeit nicht nur möglich, sondern den Nachrichten über Muṣri zufolge sogar zu vermuten wäre".

[2]) Paradies 301. 304. Vgl. Schrader KAT.[2] 146. 277. 613. KGF. 261 ff.

[3]) Der spätere Judäerstammbaum Chron. I 4 verwertet v. 17 auch den Namen 'Epher. Derselbe Name liegt wohl dem in Palästina mehrfach vorkommenden Ortsnamen 'Opra, 'Epron zu Grunde, vgl. S. 265, 1.

Priestercodex macht Chanok zum ältesten Sohn und ersten Geschlecht Rubens (Gen. 46, 9. Exod. 26, 5. Num. 26, 5). Es wird also wohl eine Lokalität dieses Namens im Osten gegeben haben. Wenn, wie wahrscheinlich, der Priestercodex in der Angabe über die 365 Jahre und die Entrückung des Chanok (Henoch) ben Jared im Sethitenstammbaum Gen. 5 eine alte Sage bewahrt hat, und wenn diese, was viel fraglicher ist, ursprünglich an diesem Namen und nicht vielmehr an einer babylonischen oder syrischen Gestalt haftete, mit der er lediglich identifiziert ist (vgl. S. 217), so würden wir in Chanok zugleich einen Gott sehen müssen und hätten dann ein weiteres Beispiel der Identität von Orts- oder Geschlechts- und Gottesnamen. — Die beiden letzten midianitischen Geschlechter, Abidaʿ und Eldaʿa, tragen Namen, die als אבידע (so heifsen mehrere minäische Könige) und אלידע bei den Minäern wiederkehren, sind also wohl nach Häuptlingen benannt.

Vor Midian steht im Stammbaum der Name Medân, den wir sonst ebensowenig kennen[1]) wie die drei anderen Brüder Zimrân — eine Ableitung von זמר, einer Hirschart, Deut. 14, 5 LXX τραγέλαφος[2]) —, Joqšân und ישבק Jišboq (s. o. S. 314). Kinder hat aufser Midian nur Joqšan und zwar den Saba und den Dedân. Danach ist es nicht zweifelhaft, dafs Joqšan nur eine Variante von יקטן Joqṭân *Ἰεκταν* ist, unter dessen Söhnen die jahwistische Völkertafel 10, 28 neben anderen meist südarabischen Namen auch Saba nennt. Der Priestercodex Gen. 10, 7 macht dann bekanntlich Saba und Dedan zu Enkeln des Kûš.

Nun kennen wir ein Dedan in Nordarabien in der Nähe von Taimâ: Jes. 21, 13 verbindet die „Karawanen der Dedaniter" mit dem „Lande Taimâ", Jerem. 25, 23 nennt unter den der Vernichtung geweihten Völkern Dedân, Taimâ, Bûz und alle Araber, Ezechiel 27, 20 erwähnt den Import von Satteldecken aus Dedan nach Tyrus [es folgen auch hier die übrigen Araber] und nennt 38, 13 Saba und Dedân zusammen. In einer minäischen Inschrift aus

[1]) denn מדנים Gen. 37, 36 ist Schreibfehler für מדינים 37, 28.

[2]) Dillmanns Gleichsetzung mit *Ζαβράμ*, Hauptstadt der *Κιναιδοκολπῖται* (d. i. Kinâna) Ptolem. VI 7, 5 ist unhaltbar, da wir schwerlich so weit nach Süden gehen dürfen, und da Steph. Byz. den Namen *Ζαδράμη* schreibt, mit einem Beleg aus Marcian [Sprenger Alte Geogr. Arabiens S. 39 hält *Ζαφραμ* = Wadi Ẓahrân nw. von Mekka für die richtige Namensform]. — Über Zimri ben Sallû' Num. 25, 14 s. o. S. 315, 1; ebenso ist Zimri in den benjaminitischen Stammbäumen Chron. I 8, 36. 9, 42 erfunden.

el ʿOla, etwa 20 Meilen südwestlich von Taimâ, wird ein „Tempel des Wadd in Dedân“ (vgl. o. S. 88) erwähnt[1]); und banû Dedân kommen auch in Südarabien gelegentlich sowohl in sabäischen wie in minäischen Texten vor[2]). An unseren Stellen ist Dedân eine nordarabische Lokalität, vermutlich eine Oase mit einer städtischen Ansiedlung, die westlich oder nordwestlich von Taimâ zu suchen sein dürfte, deren Bewohner Handel trieben und dadurch mit den Minäern und Sabäern Südarabiens in Verbindung standen[3]); daher werden sie an den angeführten Stellen wie mit Taimâ so mit Saba verbunden. Das zeigt zugleich, dafs die jetzige Gestalt unseres Textes aus einer Zeit stammt, wo dieser Handel bereits in Blüte stand; eben deshalb ist hier Šbaʾ, d. i. Saba, als Bruder Dedâns interpoliert (S. 313). Das hat dann zur Folge gehabt, dafs Gen. 10 an ihren Vater Joqšan (in der Form Joqṭan) aufser Saba auch Chadramaut, Ûzal, Ophir u. a. angeknüpft sind.

Nach Jeremia 49, 8 soll das den Edomitern angekündigte Verderben auch die „Bewohner Dedâns“ treffen, nach Ezechiel 25, 13 die Katastrophe Edoms sich „von Taimân [dem mit Taimâ nicht zu verwechselnden[4]) edomitischen Stamm und Ort] bis nach Dedân“ erstrecken. Das würde sich mit der eben annähernd bestimmten Lage von Dedân noch einigermafsen vereinigen lassen. Wesentlich weiter nach Norden würden wir dagegen gehen müssen, falls die Lesung von Smend und Socin[5]) in Zl. 31 der Meśainschrift richtig ist: ויתרכן ישב בה בן דדן ודדן אבה „Chauranên, in ihm safsen die bne Dedan; und Dedan sprach . . .“ Denn

[1]) בביחח וד בדדן, D. H. Müller Epigr. Denkm. aus Arabien, Denkschr. Wien. Ak. phil. Cl. 37, 1889, S. 38 no. 13 Zl. 2 (= Mordtmann, Beitr. zur minäischen Epigraphik S. 37). Auch in der Inschrift no. 11 Zl. 8 ergänzt Mordtmann p. VIII „Grofser der Minäer in D[edân]“.

[2]) Mordtmann und Müller, Sabäische Inschriften, Denkschr. Wien. Ak. phil. Cl. 33, 1883, S. 28.

[3]) Eine minäische Weihinschrift (bei Hommel in den Aegyptiaca S. 25 ff.) nennt neben anderen der Gottheit geweihten Sklavinnen aus Ägypten (7), Gaza (24), ʿAmmon, Moab, Hagar, Qedar (3), Jathrib (ferner Ḥadramaut und Qatabân u. a.) auch 6 aus Dedân.

[4]) Die Verwechslung wird dadurch um so leichter, dafs, wie die nabatäischen Inschriften von el Ḥigr beweisen, auch von Taimâ das Ethnikon תרמנאא lautet; vgl. u. S. 346, 2.

[5]) Inschrift des Königs Mesa von Moab S. 29.

Chauranên[1]) liegt auch nach Jes. 15, 5 = Jerem. 48, 3. 5. 34 im äufsersten Süden Moabs, nicht allzuweit von Ṣoʿar. Aber allerdings sind alle oben mit einem Punkt bezeichneten Buchstaben sehr unsicher[2]), und so verwirft Lidzbarski diese Lesung gänzlich. Für sie würde sprechen, dafs Eusebius im Onomastikon p. 251 einen Ort *Λαιδάν* vier röm. Meilen nördlich von Phainon [= Phinon Num. 33, 42 f. Gen. 36, 41, s. u. S. 353 Anm., jetzt Qalʿat Phenân in der Araba] kennt, das nach p. 299 zwischen Petra und Ṣoʿar liegt. So würde sich auch die Anknüpfung edomitischer und ismaelitischer Namen an Dedan in LXX erklären (oben S. 313). Es scheint also, dafs der Stamm Dedân ursprünglich hier gesessen hat, zwischen Moab und Edom, dafs aber später der Hauptteil desselben weiter im Süden eine neue Heimat fand, in der er sich zu einem wohlhabenden Handelsvolk entwickeln konnte.

Ein Zusatz, den Chron. I 1, 32 f. nicht kennt [während LXX noch weitere Namen hinzufügt, s. o. S. 313] und der sich auch formell, durch den Gebrauch des Plurals, als späte Glosse charakterisiert, gibt Dedân drei Söhne Aššûrîm, Leṭûšîm und Leʾummîm. Letzteres bedeutet bekanntlich „Völker“ namentlich im poetischen Sprachgebrauch, und kann daher kein Stammname sein; Leṭûšîm (doch wohl mit לטש „schmieden“ zusammenhängend) ist völlig dunkel. Die „Assyrer“ von Dedan dagegen hat man an mehreren Stellen des AT. wiederfinden wollen[3]). Wenn in den letzten Sprüchen Bileams Num. 24, 22 die Wegschleppung Qains durch Aššur verkündet wird, wenn v. 24 Schiffe von Kition Aššur und ʿEber demütigen werden, so sollen damit nicht die berühmten Assyrer[4]), sondern der verschollene Dedaniten-

[1]) Nur so kann die Schreibung bei Mešaʿ vokalisiert werden; dafs der masoretische Text an allen vier Stellen defectiv חרנים Choronaim schreibt (LXX *Αφωνειμ*, *Ωρωναιμ*), zeigt nur, wie wenig auf seine Orthographie zu geben ist.

[2]) s. Socin und Holzinger, zur Mesainschrift, Ber. sächs. Ges. Dec. 1897 (darin die Angaben Ganneaus und Nordlanders) S. 15, und zuletzt Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigr. I S. 9.

[3]) Allerdings ist wohl allgemein zugegeben, dafs Sam. II 2, 9 in der Angabe über den Umfang des Reichs Išbaʿal's האשורי Schreibfehler ist. Es ist sicher mit Targ. האשרי d. h. das Gebiet des Stammes Ašer zu lesen (so Nöldeke, Budde, Kittel u. a.), nicht mit Syr. und Hieron. הגשורי.

[4]) oder in dem letzten Spruch, falls er wirklich erst aus griechischer Zeit stammt, das Seleukidenreich. Ich halte es allerdings für undenkbar, dafs eine Interpolation aus so später Zeit noch in den samaritanischen Pentateuch

stamm gemeint sein. Da Gen. 25, 18 neben „bis zur Mauer (šûr) vor Ägypten“ die Dittographie „wenn du nach Aššur gehst“ steht, soll Šûr, die Grenzbefestigung Ägyptens, nach Hommel überall aus Aššur entstellt sein. Glaser, dem Hommel folgt, korrigiert an zwei sicher korrupten Stellen (Jos. 13, 2. Sam. 1 27, 8), wo im hebräischen Text Gešuriten in der Nachbarschaft des Philisterlandes vorkommen, diesen Namen in „Ašuriten“; sie glauben ihn ferner in den beiden viel besprochenen minäischen Inschriften Glaser 1083 und 1155 (= Hal. 535) als אאשר wiederzufinden, das hier einmal zwischen Ägypten (מצר) und עבר נהרן d. i. ʿAbarnaharâ = Syrien, das andere Mal neben Ägypten und Gaza steht. Nach der Meinung von Glaser und Hommel sind die beiden Texte — die in Wirklichkeit aus der Perserzeit stammen[1]) — uralt, und zeigen die hohe Bedeutung der syrischen Assyrer in alter Zeit. Sie werden zu einem anderen Namen für Edom, sie sitzen in der offenbar dichtbevölkerten Wüste der Sinaihalbinsel, wo ja auch der Schwerpunkt des mächtigen Königreichs Muṣri liegt, ja sie decken sich nach Umfang und Bedeutung (aber auch in der vagen Verschwommenheit, in der beide Namen nach der Meinung ihrer Entdecker gebraucht werden) wesentlich mit diesem. Denn nach Hommel sind sie „die Urväter der ca. 2000 v. Chr. nach dem Tigris ausgewanderten Assyrer“, und der Paradiesesstrom Chiddeqel, der „östlich von Assur“ fliefst (oben S. 209), ist nicht der Tigris, sondern fliefst mitten durch die nordarabische Wüste östlich von dem hier gelegenen grofsen „Lande Aššûr“[2]). Und dieser ganze gewaltige Bau ruht einzig

gekommen wäre; und ich kann die Verpflichtung, jede irgend einmal von einem Orakel oder Wahrsager ausgesprochene Prophezeiung historisch zu deuten und den Gedankengang ihres Urhebers zu enträtseln, nicht anerkennen. Bei Äufserungen, die absichtlich dunkel und unverständlich sein wollen, kann die Lösung höchstens durch glückliches Raten gefunden werden.

[1]) S. Hartmann Z. Assyr. X 31 f. XI 79 f. und meine Bemerkungen Z. Assyr. XI 327, die durch Glaser Mitt. Vorderas. Ges. 1897 Heft 3 nicht widerlegt sind. Dafs ebir nâri schon bei den Assyrern vorkommt, ist richtig (vgl. Winckler KAT. 188. Altor. Forsch. II 12 f.); aber ein fester Terminus der politischen Geographie war es damals durchaus nicht, sondern ist es erst durch die Perser geworden: somit beweist sein Vorkommen in der minäischen Inschrift, dafs diese nicht älter sein kann.

[2]) S. Glaser Gesch. u. Geogr. Arabiens II 455 ff.; Hommel, die altisrael. Überlieferung S. 238 ff. 315 f.; vier arabische Landschaftsnamen S. 277. Seine Ausführungen werden von O. Weber, Studien zur südarab. Altertumskunde I (Mitt. Vorderas. Ges. 1901) S. 30 f. wiederholt.

auf dem Fundament der uns glücklich durch einen nicht genug zu rühmenden Interpolator erhaltenen Notiz Gen. 25, 3 über Dedans Sohn Aššûrîm!

In Wirklichkeit können wir natürlich über diesen Namen garnichts wissen. Möglich wäre es ja, dafs es ein Dedanitengeschlecht Ašûr (oder wie man sonst vokalisieren will) gegeben hat, so gut wie einen Stamm (richtiger Distrikt) Ašêr in Israel; wenn nur die Notiz nicht gar so schlecht beglaubigt wäre! Irgendwoher hat der Interpolator seine Namen selbstverständlich genommen; aber darüber Aufschlufs zu gewinnen fehlen uns alle Mittel. —

Wie Dedân und Midian werden auch die Stämme Zimrân, Joqšan (von dem nach dem Stammbaum Dedân einen Zweig bildet) und Medân südöstlich vom Toten Meer gesessen haben, hinter dem von den Edomitern besetzten Randgebirge der ʿAraba, dem Gebirge Seʿîr. Wahrscheinlich schreitet die Aufzählung von Norden nach Süden fort; Jišboq bildet dann vielleicht den Übergang nach Osten zu Šûach. Durch die Einführung Sabas ist das Gebiet der Qeṭûrasöhne viel zu grofs geworden; ursprünglich sind sie auf den Nordrand Arabiens beschränkt und bewohnen in der Tat, wie der Zusatz 25, 6 (oben S. 312) angibt, das Land Qedem, das „Ostland“, das oben S. 243 f. bereits besprochen ist.

Ismaʿel.

Jišmaʿ-el ist nach J (Gen. 16, 1 b) der Sohn Abrahams von Sarajs ägyptischer Sklavin Hagar; ebenso E 21, 9, bei dem er aufserdem v. 21 eine Ägypterin zum Weibe erhält. Das erklärt sich daraus, dafs seine Wohnsitze „von Chawîla (s. u.) bis zur Mauer vor Ägypten“ reichen (25, 18 a J), d. h. bis an die bekannte ägyptische Grenzbefestigung (oben S. 101, 1)[1]. Damit stimmt E 21, 21 „er wohnte in der Wüste Paʾran“, d. i. in der Wüste et-Tîh im Norden der Sinaihalbinsel (oben S. 60, 5). Hier ist er nach J denn auch geboren, beim Brunnen Beʾer Lechai roʾi (?), d. i., wie Wellhausen erkannt hat, dem „Brunnen der Wildstier(?)-Kinnlade“,

[1]) Dafs das folgende באכה אשורה, in dem Glaser, Hommel, Winckler die eben besprochenen Assyrer wiederfinden, aus dem vorhergehenden שור אשר על פני מצרים entstanden ist, ist sonst seit Wellhausen fast allgemein anerkannt.

der „zwischen Qadeš und ברד *Βαραδ*“ liegt 16, 14, oder nach 16, 7 „in der Wüste auf dem Wege nach Šûr“. Die Örtlichkeit Barad ist sonst nicht bekannt[1]); klar ist, dafs sie westlich von Qadeš gelegen haben mufs. Der Brunnen könnte sehr wohl mit einem der von Sethos I. auf der Wüstenstrafse genannten identisch sein; und auch die traditionelle Gleichsetzung mit dem wasserreichen Quell im Wadi el Muweilih wnw. von Qadeš[2]) ist sehr wohl möglich.

E hat in der Erzählung von Hagars Flucht mit Ismael Gen. 21[3]) den Brunnen Lechairo'i durch einen Brunnen „in der Wüste von Be'erṣeba'“ ersetzt (v. 14. 19), ihn also weiter nach Norden verlegt. Das hat um so weniger Bedeutung, da E selbst v. 21 den Ismael nicht hier, sondern in der Wüste Pa'ran wohnen läfst. Wir werden also den Brunnen Lechairo'i als das Hauptheiligtum der Ismaeliten — oder wenigstens das, von dem man im südlichen Palästina etwas wufste — zu betrachten haben[4]). Den Abschlufs der jahwistischen Erzählung bilden die Worte Gen. 25, 11 b + 18 a: „und Ismael liefs sich nieder beim Brunnen Lechairo'i und hauste[5]) von Chawîla bis zur Mauer vor Ägypten“. Daran schliefst[6]) על פני כל אחיו נפל „auf alle seine Brüder fiel er“, d. h. er fiel über sie her oder fiel ihnen zur Last. Das ist die Ausführung der Verkündung 16, 12 ויפל פני כל אחיו ישכן, wo der ursprüngliche Text wohl auch ויפל gelautet haben wird. Nach dieser Verkündung ist Isma'el „ein Wildesel von Mensch, seine Hand gegen Jedermann, und Jedermanns Hand gegen ihn“; nach E 21, 20 ist er Bogenschütze,

[1]) Auf Euseb. Onom. 231 (ergänzt nach Hieronymus) *Βαράδ . . . τὸ φρέαρ τῆς Ἄγαρ εἰσέτι νῦν δείκνυται* ist schwerlich etwas zu geben, ebensowenig auf 299 *Φρέαρ κρίσεως* (Gen. 14, 7) *εἰσέτι νῦν ἐστι κώμη Βηρδὰν καλουμένη ἐν τῇ Γεραριτικῇ*, d. i. באר דן, puteus iudicii (Hieron.), nicht etwa Barad.

[2]) Palmer, Desert of the Exodus II 354.

[3]) Die literarische Abhängigkeit von J ist auch hier evident, so dafs an eine selbständige Sagenvariante nicht zu denken ist.

[4]) Dafs die Angabe, Isaak habe hier gewohnt Gen. 24, 62 a, sekundär ist, und 25, 11 b ursprünglich von Ismael ausgesagt war, ist oben S. 253 ausgeführt. Die Umsetzung des Namens in den „Brunnen des Lebendigen, der mich schaut“, seines Numens in einen El ro'i „Gott der mich schaut“ und seine Gleichsetzung mit Jahwe sind Umgestaltungen des Erzählers, die mit den ismaelitischen Traditionen nichts mehr zu tun haben.

[5]) LXX *κατῴκησεν δέ* hat den Singular noch erhalten, anstatt וישכנו.

[6]) Nach Ausscheidung der Dublette באכה אשורה, s. S. 322, 1.

wie natürlich (vgl. die Suti der Ägypter). Daneben treiben die Ismaʿeliten Handel wie alle Nomaden; so geht bekanntlich in der Josephgeschichte bei J eine ismaelitische Karawane von Gileʿad nach Ägypten (Gen. 37, 25 f. 28 b).

So lange sie bestehen, bilden die Wüstenstämme eine feste Einheit, die unauflösbar scheint; aber in der Regel tritt alle paar Jahrhunderte eine Zersetzung der alten Gebilde ein, und neue, ihrem Wesen nach völlig gleichartige, treten an ihre Stelle. So kennen die Ägypter die Ismaeliten noch nicht, sondern an ihrer Stelle im Alten Reich die Mentiu, später die Šasu — der Name bedeutet doch wohl zweifellos שָׁסָה „Plünderer“ [1]) —; und in der Assyrerzeit sind sie wieder verschwunden [2]). Sie gehören also der Zeit vom 12.—9. Jhdt. an. Die einzige sonstige Erwähnung [3]) ist, dafs Absaloms Hauptmann ʿAmasa ben Jitraʾ ein Ismaelit war (Sam. II 17, 25 verschrieben עמשא בן איש ושמו ויתרא הישראלי, wofür Chron. I 2, 17 das richtige אבי עמשא יתר הישמעאלי bewahrt, das Sam. II 17 LXX cod. A gleichfalls bietet).

Der Name Jitraʾ oder Jeter (so Reg. I 2, 5 und Chron. l. c.) ist identisch mit dem des Schwiegervaters Moses bei E (oben S. 89) Jitro (Jeter Exod. 4, 18). Das ist kein Zufall: denn Jetro sitzt ja bei E in der Tat im Norden des Choreb, also eben im Ismaʿelitergebiet. E hat also für Moses Schwiegervater einen bekannten ismaʿelitischen Namen gewählt, aber den Volksnamen mit Absicht weggelassen: einen Midianiter, wie bei J, konnte er nicht brauchen, und ein anderes Volk wollte er nicht einführen. So bleibt bei ihm Moses Schwiegervater volklos, ein isolierter, in der Wüste zeltender Herdenbesitzer. — Weiteres über den Namen s. u. S. 341 f. bei dem choritischen Geschlecht Jitrân.

Wenn dagegen J[1] den Zug durch die Wüste ausgemalt hätte, müftsen bei ihm die Ismaʿeliten vorkommen, da der Zug

[1]) Die von den Ägyptern mit diesem Worte bezeichneten Beduinen können allerdings sehr wohl die Ismaʿeliten und vor allem die ʿAmaleqiter [eventuell mit Einschlufs der übrigen damals noch nicht sefshaft gewordenen Edomiter] gewesen sein; es ist interessant, dafs in der kurzen geschichtlichen Notiz über Sauls Kriegszug gegen ʿAmaleq Sam. I 14, 48 dies mit dem von den Ägyptern verwendeten Wort als „Israels Plünderer“ שֹׁסֵהוּ bezeichnet wird.

[2]) An ihre Stelle treten in der Perserzeit die Ἀράβιοι (Nabatäer, oben S. 267 f.), von denen Herodot III 8 f. erzählt.

[3]) Die Chronik erfindet aufserdem als Vorsteher von Davids Kamelen einen Ismaeliter ʾObîl I 27, 30.

bei ihm mitten durch ihr Gebiet geht. Aber er erzählt garnichts von dem Zug — denn Sagen gab es hier nicht —, sondern rückt die Erzählungen von der Katastrophe am Schilfmeer und dem Aufenthalt in Qadeš unvermittelt aneinander. Dafs von Isma'el weder in diesen Sagen, noch in den historischen Erzählungen von Davids Raubzügen in den Negeb Sam. I 27. 30 die Rede ist, ist sehr bezeichnend; Isma'el haust eben jenseits der Interessensphäre der um Juda sich gruppierenden Südstämme, nur das im Osten seines Gebiets gelegene Quellheiligtum von Lechairo'i ragt noch in dieselbe hinein.

Gen. 25, 18 heifst es nun freilich, die Wohnsitze Isma'els reichten „von Chawîla bis zur Mauer vor Ägypten". Die Angabe ist in unserm Text Sam. I 15, 7 auf 'Amaleq übertragen, den Saul schlägt „von Chawîla in der Richtung (בואך) nach der Mauer vor Ägypten"; hier wird dafür mit Wellhausen Telam einzusetzen sein[1]). Bei Isma'el dagegen ist Chawîla echt. Nach der Völkertafel von J Gen. 10, 29 ist Chawîla Sohn des Joqṭân, bei P 10, 7 Sohn des Kûš, an beiden Stellen neben anderen südarabischen Namen. Das hängt mit der Ausdehnung des Namens Joqṭân auf Südarabien zusammen (s. o. S. 319); die Steile über Isma'el beweist, dafs wir Chawîla weiter nördlich suchen müssen. So wird man immer wieder auf die alte Gleichung[2]) mit den *Χαυλοταῖοι* des Eratosthenes (Strabo XVI 4, 2; bei Dionys. perieg. 956 *Χαυλάδιοι*) geführt, die in der nordarabischen Wüste an der Karawanenstrafse von Ägypten (Heroonpolis) nach Babylon jenseits der Nabatäer neben den Agräern (s. S. 327) sitzen; südlich von ihnen liegt das glückliche Arabien (*γαῖα Χατραμίς* = Ḥadramaut bei Dion. perieg.). Chawila, das „Sandland", lag also in der nordarabischen Wüste, dem Hinterland der bnê Qedem (etwa in der Gegend der Oase des Djôf). Damit läfst sich die einzige Stelle, wo Chawîla sonst noch vorkommt, Gen. 2, 11 f., sehr wohl vereinigen. Hier „umfliefst" der östlichste der Paradiesesflüsse[3]), der Pîšôn,

[1]) Vgl. u. den Abschnitt über 'Amaleq.

[2]) z. B. Müller, Geogr. Gr. II 163. Sprengers Identifikation mit Chaulân in Tihâma, im Norden von Jemen (Alte Geogr. Arabiens 50 ff. 287 f.), beruht auf falscher Beurteilung der Angaben des AT. Nach Glaser Gesch. und Geogr. Arabiens II 324 ist Chawila = Zentralarabien; den zweifellosen Zusammenhang mit חיל „Sand" erklärt er dadurch, dafs es „das (fruchtbare) Land in der Wüste" sei, das rings von Sand umgeben ist, lucus a non lucendo!

[3]) vgl. o. S. 210.

„das ganze Land Chawîla“, wo gutes Gold, Bdolach und der Šohamstein zu holen ist. Diese Produkte brauchen in dem Lande nicht heimisch zu sein, sie werden nur in der Welt des Westens von dort bezogen. Das paſst für ein handeltreibendes arabisches Wüstengebiet ganz gut; nach der hier vorliegenden Anschauung wird dasselbe von einem groſsen Strom umflossen, der aus dem fernsten Osten kommt, und daran ist garnichts anstöſsiges: nur darf man ihn nicht auf unsern Karten suchen.

Wenn die Ismaʿeliten von Chawîla bis an die ägyptische Grenze reichen, so sind die bne Qedem, d. i. vor allem Midian, und andere Stämme dieser Gebiete zu ihnen gerechnet: und auch das hat nichts auffallendes, da die Erzählung von Ismaʿel viel älter ist als die Genealogie der Qeṭurasöhne, und eine Ausdehnung des Namens auf alle rein nomadischen Stämme (im Gegensatz zu den halbseſshaften Viehzüchtern) leicht zu begreifen ist. Diese Erweiterung des Namens findet sich auch in der ältesten und im wesentlichen authentischen Version der Gideʿongeschichte Jud. 8, 24, wo von den Midianitern gesagt wird, daſs sie Nasenringe trugen, „da sie Ismaʿeliter sind“[1]); das stimmt zu Gen. 25, 18 aufs beste. In demselben Sinne hat dann P 25, 12—17, vgl. 17, 20 dem Ismaʿel zwölf Söhne gegeben, die meist nordarabischen Stämmen angehören (Nabajot, Qedar, ʾAdbeʾel, Dûma, Taimâ, Jeṭûr d. i. die Ituräer, u. a.), und der älteren Zeit noch völlig fremd sind. So wichtig diese Liste für die spätere Geographie und Ethnographie dieser Gebiete ist, für die ältere Zeit ist sie ohne jede Bedeutung und erfordert daher hier keine Besprechung.

Es bleibt Ismaʿels Mutter Hagar. Ihr Name gilt meist [dagegen Luther ZATW. 21, 54 f.] für identisch mit dem Volk der הגריאים *Ἀγαρηνοί, Ἀγραῖοι* Chron. I 5, 10. 19 f. (neben Jeṭûr, d. i. den Ituräern, Naphiš und Nodab, von denen die beiden ersten Gen. 25, 15 Söhne Ismaʿels sind), mit denen Ruben zur Zeit Sauls gekämpft haben soll[2]); und in dem späten Psalm 83 erscheinen unter den Nachbarn und Feinden der Juden auch die Ismaʿeliten und die הגרים *Ἀγαρηνοί*. Daſs es in nachexilischer Zeit einen Volks-

[1]) Die Bemerkung mit Budde Buch der Richter (kurzer Handkommentar) S. 67 für eine Glosse zu erklären, halte ich für unnötig; ein Späterer hätte die Midianiter schwerlich zu den Ismaelitern gerechnet.

[2]) Ferner erhält Chron. I 27, 31 David einen Hagariten als Vorsteher des Kleinviehs. I 11, 38 ist הגרי dagegen Schreibfehler für הגדי Sam. II 23, 36.

stamm dieses Namens gab, wird durch die schon erwähnte minäische Liste von Sklavinnen (S. 319, 3) bestätigt, von denen eine aus הגר Hagar stammt. Fraglich ist dagegen, ob diese Hagarener identisch sind mit den Ἀγραῖοι des Eratosthenes (Strabo XVI 4, 2) = Ἀγρέες Dion. perieg. 956, den schon erwähnten Nachbarn der Chaulotäer, die hinter den Nabatäern in der arabischen Wüste sitzen[1]). Denn diese Agräer sind schwerlich zu trennen von der Stadt Agra, Hauptstadt der Laeanitae [in denen wohl die Lechieni § 155 und der Aelaniticus sinus, aus dem Juba einen Laeniticus machte § 156[2]), zusammengeflossen sind] Plin. VI 156 = Haegra (neben Tamudaei) ib. 157 = Ἔγρα Strabo XVI 4, 24 p. 782 [daraus Steph. Byz.], bei Ptol. VI 7, 29 südwestlich von Θαῖμα[3]), also = el Ḥigr, der Oase, aus der die liḥjanischen Inschriften stammen; denn diese liegt an der Grenze der Nabatäer, und wenn auch die Handelsstrafse von Ägypten nach Babylon nicht so weit nach Süden ausgebogen sein kann, so war eben eine genaue Beschreibung derselben nicht beabsichtigt und nicht möglich, wie Strabos Auszug zeigt: „die Strafse von Heroonpolis über die Nabatäerstadt Petra nach Babylon ist 5600 Stadien lang, und durchweg nach Nordost (πᾶσα πρὸς ἀνατολὰς θερινὰς) gerichtet, durch das Gebiet der daneben wohnenden arabischen Stämme, der Nabatäer, Chaulotäer und Agräer; oberhalb derselben liegt das glückliche Arabien“[4]). Die

[1]) Hier auch Ptol. V 19, 2. Die Agraei bei Plin. VI 154. 159. 161 dagegen gehören nach Südarabien, vgl. Mordtmann ZDMG. XXXI 63, 1.

[2]) Im Grunde ist das wohl nur Schreibfehler. Auch Photius im Auszug aus Agatharchides § 89 (Müller Geogr. Gr. I 179) schreibt Λαιανίτην κόλπον, ebenso bei Diodor III 43, 3 an der gleichen Stelle ein Teil der Handschriften (mit mehrfachen Verschreibungen), während cod. C mit Ἀλανίτης nahezu das richtige bewahrt hat. Plinius l. c. sagt sinus intimus in quo Laeanitae, qui nomen ei dedere, regia eorum Agra (var. Hagra) et in sinu Laeana, vel ut alii Aelana [d. i. Ailat]. Nam et ipsum sinum nostri Aelaniticum scripsere, alii Elaniticum, Artemidorus Alaeniticum, Juba Laeniticum. Das alles sind Verschreibungen von *ΑΙΛΑΝΙΤΗΣ*.

[3]) erwähnt auch bei Steph. Byz. Ἰάθριππα, πόλις Ἀραβίας πλησίον τῆς Ἔγρας. Die Identität der verschiedenen Namensformen hat schon D. H. Müller bei Pauly-Wissowa I 887 vermutet. Dafs derselbe Ort bei Plinius und Ptolemäos mehrfach und z. T. in verschiedener Schreibung vorkommt, ist bekanntlich ganz gewöhnlich.

[4]) Noch vager ist Dionysios perieg., nach dem jenseits des Libanon zuerst die Nabatäer wohnen, dann die Chaulasier und Agreer, dann folgt Chatramis gegenüber von Persien.

Bewohner von el Ḥigr, die offenbar in dieser Zeit regen Handel trieben, mögen eben die Karawanen nach Babylonien eskortiert haben.

Wenn also die Identität der Agräer mit den Hagarenern fraglich ist, so kann doch die Existenz eines Volksstamms dieses Namens nicht bestritten werden. Nach den wenigen oben angeführten Daten müssen sie östlich vom Jordan, etwa im Hinterlande von Moab und ʿAmmon gesucht werden, also jedenfalls nicht in den altismaʿelitischen Gebieten. Aufserdem ist sehr auffällig, dafs sie nur in später Zeit erscheinen, seit dem Vordringen der Araber unter den Persern. Wenn Ismaʿels Mutter Hagar ihre eponyme Repräsentantin wäre, müfsten wir in ihnen einen uralten, später verschollenen und (nach der herrschenden Theorie) in Ismael aufgegangenen Stamm erwarten; statt dessen liegt die Sache gerade umgekehrt: der Hagarenername taucht erst Jahrhunderte später auf, als der Ismaʿels bereits verschollen war. So liegt hier in der Tat vielleicht nur eine zufällige Homonymie vor: beide Namen mögen von der bekannten arabischen Wurzel הגר „sich trennen, etwas verlassen, auswandern" abstammen und die Mutter Ismaels nach der Flucht benannt sein, welche die Sage von ihr erzählt, während der Volksname etwa einen „Wanderstamm", d. h. Beduinen, bezeichnen würde[1]).

Gen. 36. Edomiter und Choriter. Die ältere Bevölkerung Palästinas.

Edom[2]) ist in der Genealogie untergebracht durch die Gleichsetzung mit ʿEsau; und in der Gestalt, in der die Geschichten von Jakob und ʿEsau in Gen. 25. 27 jetzt vorliegen (Geburt, Linsengericht, Isaaks Segen), bedeutet dieser in der Tat nichts anderes als den Stammvater und Repräsentanten des Edomitervolks und seiner Schicksale[3]). Nach 32, 4. 33, 16 wohnt er

[1]) Mit dem arabischen hagar „Stadt" kann keiner der beiden Namen etwas zu tun haben. — Die christlichen Schriftsteller verwenden bekanntlich Ἀγαρηνοί in der Bedeutung „Hagarsöhne" ganz gewöhnlich für die Araber.

[2]) Vgl. Nöldekes trefflichen Artikel in der Encycl. Bibl., und Buhl Geschichte der Edomiter Leipzig 1893 (Programm).

[3]) על כן קרא שמו אדום 25, 30 ist natürlich Glosse, wie auch Sievers annimmt (Metr. Stud. II 308); sie spricht aus, was jeder Leser (oder Hörer) sich bei der Erzählung von selbst sagen soll.

„im Gebirge Se'îr in der Mark Edom" — שׂדה אדום ist auch im Deboralied v. 4 die Bezeichnung Edoms (ebenso von Aram Hosea 12, 13, von Moab Num. 21, 20. Gen. 36, 35, ferner Gen. 4, 8 u. a.), wobei natürlich nicht an Ackerland (Feldmark), sondern gerade umgekehrt an das weit und offen daliegende Gebiet gedacht ist, das man nach allen Richtungen frei durchziehen kann; daher ist der Jäger 'Esau ein איש שדה Gen. 25, 27 vgl. 29; 27, 3. 5 im Gegensatz zu dem bei den Zelten, d. h. bei seiner Herde sitzenden Jakob.

Ein umfangreicher Stammbaum 'Esaus wird Gen. 36 gegeben. Dies Kapitel bietet bekanntlich der Analyse besondere Schwierigkeiten, da sich, abgesehen von einzelnen Sätzen, die den Stil des Priestercodex zeigen, die sonst im Pentateuch vorliegenden Quellen nicht nachweisen lassen: es ist lediglich eine aus dem Streben, keine selbständigen Quellen annehmen zu müssen, hervorgegangene aber innerlich höchst unwahrscheinliche Hypothese, wenn man sich meist dafür entschieden hat, den Kern des Kapitels dem jahwistischen Geschichtswerk zuzuweisen. Aber alt sind diese Stücke: eine spätere Zeit hätte weder das intensive Interesse an diesen Dingen gehabt noch die Mittel, so reiche und offenbar gute Nachrichten zu bekommen, wie sie hier vorliegen[1]).

Den alten Kern bilden drei selbständige Abschnitte: 1. die Nachkommen Esaus, in doppelter Fassung, v. 10—19; 2. die choritischen Stämme gleichfalls in doppelter Fassung v. 20—30; 3. die Könige von Edom v. 31—39. Das übrige, v. 1—9 und 40—43, sind jüngere Überarbeitungen des in den älteren Stücken vorliegenden Materials, die sich an den Priestercodex anschliefsen.

Sowohl die edomitischen wie die choritischen Stämme werden zunächst in Stammbaumform aufgezählt (v. 10—14. 20—28), und dann nochmals, und zwar deutlich in sekundärer Gestalt, mit der Bezeichnung אלוף (v. 15—19. 29f.). Das soll hier wie Exod. 15, 15 (gleichfalls von Edom: אלופי אדום), Zach. 9, 7. 12, 5 „Fürst" LXX *ἡγεμών*, bei Zach. korrekter *χιλίαρχος* „Vorsteher einer Tausendschaft" bedeuten. Aber wo das Wort sonst vorkommt, heifst es

[1]) Deshalb kann ich Sievers' Ansicht, das Kapitel sei „eine Sammlung frei flottierender Kleinstücke, die, aufser vielleicht der Königsliste 36, 31—39, der Schule von P zuzurechnen sind" (Metr. Stud. II 340), in ihrem zweiten Teil nicht zustimmen. Ich möchte überhaupt glauben, dafs dies Kapitel jedenfalls in Prosa geschrieben ist.

„Freund, Vertrauter"; und die Bedeutung „Fürst" paſst weder an den übrigen angeführten Stellen noch Gen. 36, wo ja die Söhne Esaus in Wirklichkeit keine Personen sondern Stämme sind. So haben Stade und Siegfried (im Wörterbuch s. v.) unzweifelhaft Recht, wenn sie im Anschluſs an Robertson Smith[1]) an allen angeführten Stellen אַלּוּף „Tausendschaft" korrigieren — wenigstens für den ursprünglichen Text. Der Hergang ist wohl der gewesen, daſs an die beiden Stammbäume zunächst eine Liste der in ihnen genannten Tausendschaften angeschlossen wurde; als man dann die Namen als wirkliche Einzelpersonen faſste, hat man sie zu Vorstehern der Tausendschaften gemacht, ebenso wie in den griechischen Genealogien die ursprünglichen Ahnen der Völker Pelasgos, Danaos, Hellen, Ion, Sikelos, Italos, Latinos u. s. w. in Könige umgewandelt sind, die den von ihnen beherrschten Völkern den Namen gaben. Wir sehen also, daſs bei den Choritern und Edomitern eine politische Organisation nach fiktiven Blutsverbänden bestand, die nach der Normalzahl (die natürlich niemals tatsächlich erreicht ist, wie denn אֶלֶף ursprünglich wohl nur eine groſse Menge bedeutet, wie griech. *μύριοι*) als „Tausend" bezeichnet werden. Dieselbe Einteilung findet sich in Israel und ebenso z. B. in vielen griechischen Gemeinden, in denen an Stelle der Phyle die *χιλιαστύς* steht. Sie ist wesentlich militärisch und setzt kleinere Unterabteilungen (zu 100, 50, 10) voraus, die in Israel überliefert sind und gewiſs auch bei den Edomitern und Choritern nicht gefehlt haben; darauf werden wir später noch zurückkommen.

Daſs den Edomitern eine ältere Bevölkerung, die Choriter, vorangegangen seien, wird auch in den Glossen zum Deuteronomium 2, 12. 22 berichtet[2]); und diesmal liegt wirklich eine richtige geschichtliche Erinnerung vor. Denn bei den Ägyptern des Neuen Reichs trägt Palästina und seine Bewohner bekanntlich den Namen Charu, und zwar das ganze Gebiet „von der ägyptischen Grenzfestung Zaru bis zum Lande Opa" d. i. Ubi, dem Gebiet von Damaskus[3]). Gen. 36 kennt den Namen nur noch

[1]) Journ. of Philol. IX 90.

[2]) Daher erscheinen sie auch Gen. 14.

[3]) Winckler, Amarnatafeln [Keilinschr. Bibl. V] 139, 56 ff., vgl. meinen Aufsatz in den Ägyptiaca S. 71. Daneben hält sich im offiziellen Sprachgebrauch der weit ältere Name Ober-Rutenu. — Das „Land Gari" Amarnabrief 237, 23 hat mit den Choritern nichts zu tun; es ist das Gebiet im SW. von

bei der voredomitischen Bevölkerung des Landes südlich vom Toten Meer. Die vorisraelitischen Bewohner Palästinas nennt J Kanaʿanäer[1]), E Amoriter. Nur an zwei Stellen, die unter sich verwandt sind, dagegen keinem der sonst vorliegenden Quellenwerke, sondern einer ganz anderen Überlieferung entstammen (s. u. bei Simeon), nämlich in der einen Version der Sichemgeschichte Gen. 34, 2 und in der älteren Version der Gibeongeschichte Jos. 9, 7 werden sie im hebräischen (und samaritanischen) Text חוי Chiwwiter, in LXX *ὁ Χορραῖος* Choriter genannt. Die Differenz beruht schwerlich auf einem Lesefehler[2]), sondern auf absichtlicher Änderung. Die Präsumtion, dafs LXX das Ursprüngliche bietet, wird dadurch gestützt, dafs die Choriter sonst niemals in Palästina vorkommen, sondern nur als Urbewohner von Seʿir gelten. Dagegen fehlen die Chiwwiter in der Liste der sechs oder sieben Völker Palästinas nie; und hier bietet LXX durchweg die korrekte Wiedergabe durch *Εὐαῖοι*, niemals etwa *Χορραῖοι*[3]). Eben um dieser Liste willen werden also im hebräischen und samaritanischen Text die Choriter an den beiden Stellen, wo die ursprüngliche Überlieferung

Hebron, unter seinen Städten werden genannt Udumu d. i. אדומה Jos. 15, 52, jetzt Dôme, und Ḥinianabi d. i. עין ענב = ענב Jos. 11, 21. 15, 50 in der Nähe von Debîr, jetzt ʿAnâb (s. u. S. 349), neben Magdalim und anderen nicht bestimmbaren.

[1]) Gen. 13, 7. Jud. 1, 4 f. findet sich bei J „Kanaʿanäer und Perizziter", ebenso Gen. 34, 30 in einer Version der Sichemgeschichte. Perizziter allein findet sich nur Jos. 17, 15 neben den Repha'im als Bewohner des ephraimitischen Waldlandes [fehlt LXX]. Die Hypothese, dafs der Name eigentlich die „Bauern" פְּרָזִי der offenen Dorfschaften Sam. I 6, 18. Deut. 3, 5 bezeichne, hat viel für sich; dann sind die Kanaanäer die Bewohner der befestigten Städte. „Bauern und riesige Heroen (eig. Totengeister, dann wilde Recken)" als Bewohner des Waldgebirges pafst ganz gut. — Der Deuteronomist fügt den von ihm zusammengestoppelten und an den bekannten zahlreichen Stellen in den Text eingestreuten Namen von 6 Völkern einigemale (Gen. 10, 16. 15, 21. Deut. 7, 1. Jos. 3, 10. 24, 11. Nehem. 9, 8; in LXX auch Exod. 3, 8. 13, 5 [auch Sam.]. 23, 23. 33, 2) als siebenten noch den Namen Girgašiter hinzu, der sonst nie vorkommt und völlig dunkel ist. Cheyne korrigiert Girgašiter und Perizziter beide in die angeblichen Girziter des Ktib von Sam. I 27, 8, und läfst sie weiter aus dem Volk der „Kadasoni oder ursprünglich Kadêsi" hervorgehen, die er im Deboralied v. 21 entdeckt zu haben glaubt (Encycl. Bibl. 1735. 1736).

[2]) Allerdings kommt die Verwechslung von ר und ו mehrfach vor. Gen. 36, 2 bei Sibʿon bieten der hebr. und samar. Text und LXX übereinstimmend die falsche Lesung החורי, während er nach v. 20 Choriter war.

[3]) Dagegen gibt LXX bekanntlich auch die ʿAuwiter Deut. 2, 23. Jos. 13, 3 [sogar die babylonischen Reg. II 17, 31] durch *Εὐαῖοι* wieder.

sie im Zentrum Palästinas wohnen liefs, in Chiwwiter geändert sein.

Über die Wohnsitze der Chiwwiter läfst sich natürlich aus dieser Liste nichts entnehmen, ja sie würde für sich allein nicht einmal die Existenz eines Volks dieses Namens beweisen. Aufserhalb derselben kommt es nur an drei Stellen vor. In dem Bericht über Davids Volkszählung Sam. II 24 kommen seine Obersten, die sich von Dan nach Sidon gewandt haben[1]), v. 7 „nach der Feste von Tyros (= Jos. 19, 29) und allen Städten des Chiwwiters und des Kanaʿanäers (*τοῦ Εὐαίου καὶ τοῦ Χαναναίου*) und zogen in den Negeb Judas nach Beerševa'". Daraus ist ein sicherer geographischer Schlufs nicht zu ziehen; aber das wahrscheinlichste ist doch, dafs die Chiwwiter im Norden, an der phönikischen Grenze, zu suchen sind, während „Kanaʿanäer" die Bewohner des Hauptteils Palästinas bezeichnet, wie Jud. 1 und sonst. Dazu würde die Übersicht der von den Israeliten nicht unterworfenen Völkerschaften Jud. 3, 3 (aus J?) ganz gut stimmen, wenn nur der überlieferte Text einigermafsen zuverlässig wäre. Aber er ist in sich brüchig; und die Parallelstelle Jos. 13, 3 ff., die nichts ist als eine erweiterte Bearbeitung von Jud. 3, 3, zeigt, dafs starke Entstellungen vorliegen. Ich setze die beiden Texte unter einander[2]):

[1]) Das ist ganz korrekt. Sie haben das Ostjordanland von Süden (ʿAroʿer) über Gad und Jaʿezer nach Norden (Gilead) durchzogen [darauf folgt das mit Sicherheit nach Lucian hergestellte „und zum Lande der Chetiter nach Qadeš", das selbst in dem Falle kaum Sinn hat, wenn man annehmen wollte, das Chetiterreich von Qadeš habe damals ganz Coelesyrien bis zum Hermon umfafst], und gelangen nach Dan im Quellgebiet des Jordan. Damit sind sie an der Grenze des Gebiets von Sidon; von hier aus wenden sie sich südlich längs der Grenze von Tyros, und durchziehen dann das Westjordanland bis zum äufsersten Süden. Die Absicht ist, überall die Grenzen des Reichs Davids zu bezeichnen, wobei dann mit beabsichtigter Grofssprecherei hier im Norden durchweg die grofsen selbständigen Nachbarstädte (Qadeš, Sidon, Tyros) genannt sind Höchst auffallend bleibt aber doch, dafs von Israel und Juda selbst nirgends die Rede ist, sondern das eigentliche Hauptgebiet des Reichs durch „Chiwwiter und Kanaʿanäer" bezeichnet wird, d. h. nur die Untertanen, nicht das herrschende Volk genannt wird. Nun ist der Bericht über die Zählung ja jedenfalls stark überarbeitet; sollte er etwa ursprünglich garnicht von einer Zählung Israels und Judas, sondern nur von einer der zu Tribut und Frohndiensten verpflichteten (Jud. 1) Untertanen erzählt haben? Alsdann würde jeder Anstofs schwinden.

[2]) Die Behandlung von Jos. 13, 4 f. durch Buhl, Mitth. u. Nachr. d. Pal. Ver. 1895, 53 f., der Steuernagel in s. Kommentar folgt, hat nicht zum

1. Jud. 3 „die 5 sarnîm der Philister“
   Jos. 13 ebenso; es folgt die Aufzählung der 5 Fürstentümer Gaza, Ašdod, Asqalon, Gat und ʿAqqaron, und dann „und die ʿAuwiter im Süden [hebr. מהתימן, LXX *ἐκ Θαιμάν*; richtig war wohl בהתימן]“. Die Erweiterung nimmt also an, dafs die Urbevölkerung sich im Süden (da wo nach den sonstigen Angaben die Kreter sitzen) noch selbständig erhalten habe. Historischen Wert hat das schwerlich; sondern man wollte gern auch noch den ʿAuwiternamen hier mit unterbringen.
2. Jud. 3 „und alle Kanaanäer“
   Jos. 13 „das ganze Kanaanäerland von Maʿara(?) an“ [1])
3. Jud. 3 „und (alle) Sidonier“
   Jos. 13 „und die Sidonier [2]) bis nach Apheq [bis zur Grenze der Amoriter — dafs das letztere interpoliert ist, zeigt schon das doppelte עד]“
4. Jud. 3 „und (alle) Chiwwiter“
   Jos. 13 „und das Bybliterland“ וארץ הגבלי, LXX *καὶ πᾶσαν τὴν γῆν Γαλιαθ* (A. *Γαβλι*) *Φυλιστιειμ.*
5. Jud 3 „der das Gebirge Libanon bewohnt ... von [dem Gebirge] Baʿal ... Ḥermon [3]) bis zur Strafse nach Ḥamat“.
   Jos. 13 „und den ganzen Libanon im Osten von Baʿal-Gad unter dem Berg Ḥermon bis zur Strafse nach Ḥamat“. Es

---

Ziel führen können, weil sie die Parallelstelle unberücksichtigt läfst, auf die ich schon ZATW. I 126 hingewiesen habe. Der Eingang Jos. 13, 2. 3a erweitert die Angabe folgendermafsen: „alle Kreise der Philister und alle Gešûriten (*ὁ Γεσαιρεὶ καὶ ὁ Χαναναῖος*) von dem Šichôr [Schreibfehler für Šûr; LXX *ἀπὸ τῆς ἀοικήτου*, d. i. מן המדבר] vor Agypten bis zur Grenze von ʿAqqaron nach Norden (das wird zum Kanaʿanäer gerechnet)“; die Glosse am Schlufs beabsichtigt, die ganz richtige Tatsache hervorzuheben, dafs nördlich von ʿAqqaron die Kanaʿanäer beginnen.

[1]) hebr. ומערה, LXX *ἐναντίον* (var. *ἀπὸ*) *Γάζης*, d. i. מעזה; gewöhnlich ändert man ממערה, vielleicht mit Recht. Welche „Höhle“ hier gemeint ist, ist nicht zu sagen; aber dafs מערה אשר לצידנים sekundär und an eine Höhle bei Sidon nicht zu denken ist, zeigt die Übereinstimmung von LXX mit Jud. 3.

[2]) So LXX *καὶ οἱ Σιδώνιοι ἕως Ἀφέκκα*; vgl. Anm. 1.

[3]) Der angebliche Ortsname Baʿal-Ḥermôn ist also nur durch Verstümmlung des in Jos. 13 erhaltenen Textes entstanden. Den Ort Baʿal-Gad „in der Libanonschlucht (Biqʿa) unter dem Berg Ḥermon“ kennt auch Jos. 11, 17 = 12, 7. Dafs Chron. I 5, 23 das Gebiet Manasses sich „bis Baʿal-Ḥermon und Sanîr (aus Deut. 3, 9) und dem Berg Ḥermon“ ausdehnen läfst, beweist nur, dafs der Verfasser bereits den korrupten Text in Jud. 3 gelesen hat.

folgt eine deutliche Dublette der letzten Worte: „alle Bewohner des Gebirges Libanon [1]) bis nach Misrepôt-majim“ [auch Jos. 11, 8, wonach es in der Nähe von Sidon zu suchen ist], woran noch „alle Sidonier“ angehängt ist.

Der Text, der sich aus der Vergleichung der beiden Überlieferungen ergibt, bietet ein geographisch völlig richtiges Bild. Es folgen aufeinander von Süd nach Nord: die Philister, die (noch nicht unterworfenen) Kanaʿanäer des eigentlichen Palästinas, die Phöniker des sidonisch-tyrischen Königreichs, die als Sidonier bezeichnet werden, und die von ihnen geschiedenen nördlichen Phöniker von Byblos, endlich die Bewohner des Libanongebirges. Die Grenze zwischen Sidoniern und Bybliern liegt bei Apheq, d. i. dem berühmten Heiligtum an der Quelle des Nahr Ibrahîm (Adonis), j. Afqa, südlich von Byblos; in der Glosse Jos. 13 „bis zur Grenze des Amoriterlandes“ wird dieses, d. h. das virtuell von den Israeliten beanspruchte Gebiet, bis hierher ausgedehnt[2]), wie Apheq Jud. 1, 31 (neben Akko, Sidon, Mahalliba, Akzib, Rechob) unter den von Ašer nicht eroberten Städten aufgezählt und Jos. 19, 30 mit all diesen Orten seinem Gebiet zugerechnet wird. Das ist nicht übertriebener und besagt nicht mehr, als wenn als Nordgrenze Israels ganz gewöhnlich „die Strafse nach Hamat“ angegeben wird.

Nach der Vergleichung scheint es, dafs die Chiwwiter in Jud. 3 aus den Giblitern = Bybliern in Jos. 13 entstanden sind, deren Name ja auch in LXX entstellt ist. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs sie ursprünglich neben diesen im Text gestanden haben; und alsdann müfsten wir sie im Libanongebiet suchen.

Eben dahin führt nun auch der hebräische Text der dritten Stelle, einer an die Koalition der nordpalästinensischen Könige Jos. 11 angeschlossenen, also recht späten Völkerliste v. 3: „der Kanaanäer in Ost und West, und der Amoriter und Chetiter und

[1]) Überliefert ist כל ישבי ההר בין הלבנון, *πᾶς ὁ κατοικῶν τὴν ὀρεινὴν ἀπὸ τοῦ Λιβάνου*; ich denke es ist evident, dafs das in כל ישב הר הלבנון = Jud. 3, 3 ישב הר הלבנון zu korrigieren ist.

[2]) Man könnte darin eine Reminiscenz der Tatsache suchen, dafs die alten Amoriter der Amarnatafeln und der ägyptischen Inschriften in der Tat hier, im Hinterlande der Phoeniker, gesessen haben; aber dafür ist die Stelle wohl zu jung, und es wird sich einfach um die gewöhnliche Bedeutung des Amoriternamens bei E und Dt. handeln.

Perizziter und Jebusiter im Gebirge, und der Chiwwiter unter dem Ḥermon im Lande der Warte", d. h. eines Wartturms (מצפה) in der Biqʿa oder Coelesyrien Jos. 11, 8. Aber hier hat LXX in der stereotypen Völkerliste Palästinas an Stelle der Chetiter die Chiwwiter, während an deren Stelle am Ḥermon die Chetiter treten. Diese Lesung ist seit Wellhausen Text d. B. Sam. 218 allgemein angenommen, und dem entsprechend habe ich (ZATW. I 126) und ebenso Budde und viele andere auch in Jud. 3 die Chiwwiter in Chetiter korrigiert. Möglich ist es, dafs das richtig ist, wenn auch die gleiche Änderung in Sam. II 24, 7 ausgeschlossen ist, da die Chetiter hier schon v. 6 genannt sind. Und sachlich hilft es wenig, da die Annahme, die Chetiter hätten in Coelesyrien bis zum Hermon hin gesessen, seit der Entdeckung der Amarnatafeln und dem seitdem in die Geschichte der Chetiter gewonnenen genaueren Einblick sich als unhaltbar erwiesen hat: sie sind nie so weit nach Süden gekommen. Wenn wir also „Chetiter" korrigieren, müssen wir annehmen, dafs in diesen Stellen schon dieselbe Unwissenheit vorliegt, wie beim Deuteronomisten und im Priestercodex, wenn sie die Chetiter nach Palästina bringen. Und nun beruht ja der Anstofs, den wir an den Chiwwitern genommen haben, lediglich auf dem Glauben, dafs dieselben ins Zentrum Palästinas gehörten; wir haben aber gesehen, dafs derselbe auf recht schwachen Füfsen steht. Somit halte ich es für das wahrscheinlichste, dafs die Chiwwiter in der Tat in dem Gebirgsland an der Nordgrenze Palästinas gesessen haben. Dann darf man vielleicht Jos. 11, 3 „der Chiwwiter am Fufs des Ḥermon" auch zur Rekonstruktion des Textes von Jud. 3 = Jos. 13 heranziehen[1]). Derselbe würde dann ursprünglich etwa folgendermafsen gelautet haben:

„Die fünf Fürsten der Philister, das ganze Kanaanäerland von Maʿara (?) an, die Sidonier bis nach Apheq, das Land der Bybliter, und die Chiwwiter, die im Osten des Gebirges Libanon von Baʿal-Gad am Fufs des Ḥermon bis zur Strafse nach Ḥamat wohnen."

[1]) Dafs diesmal der hebräische Text gegenüber LXX das ursprüngliche bewahrt hat, ist an sich, wo es sich um die stereotype Völkerliste handelt, sehr wohl möglich; einen objektiven Entscheidungsgrund vermag ich nicht zu finden. Jedenfalls aber hängt תחת חרמון irgendwie mit den Parallelstellen zusammen.

Anderweitig sind die Chiwwiter nicht nachweisbar[1]); und das wahrscheinlichste bleibt doch die alte Annahme, dafs wie die Perizziter „Bauern“ (S. 331, 1), so sie die Bewohner von חַוֹּת „Zeltdörfern“ sind, wie der Stamm Ja'îr im Ostjordanlande. —

Ist unser Ergebnis haltbar, so bietet es eine weitere Bestätigung dafür, dafs die Chiwwiter mit Sichem und Gibeon nichts zu tun haben und Gen. 34, 2 und Jos. 9, 7 statt ihrer mit LXX die Choriter einzusetzen sind. Alsdann hat das an diesen Stellen zu Grunde liegende Geschichtswerk allein von allen alttestamentlichen Quellen den Choriternamen noch in seiner ursprünglichen, aus den ägyptischen Inschriften bekannten Bedeutung bewahrt. Eine weitere Stütze bietet die Tatsache, dafs der Name des 'Ebal, des heiligen Berges von Sichem, auf dem später ein Altar Jahwes stand (Deut. 27, 4 ff. Jos. 8, 30 f.), als der eines Choritergeschlechts wiederkehrt (s. u. S. 340).

Durch die israelitische Eroberung ist der Choriternamе aus Palästina geschwunden[2]); dagegen haben sie sich im äufsersten Süden, im Grenzgebiet der Wüste, neben den Edomitern erhalten. Hier allein kennt das AT. sie noch als bestehendes Volk; und Gen. 36 hat Nachrichten über ihre Stämme bewahrt, die offenbar völlig authentisch sind. Dieselben werden als „Söhne Se'îrs des Choriters“ bezeichnet und zugleich als „Landesbewohner“, d. h. als die Leute, die im Lande wohnten, als Esau und seine Nachkommen hinkamen, als Aboriginer. Se'îr ist der Name des Gebirgslandes, in dem sie hausen; dafs sie nicht etwa als Nachkommen eines Eponymos Chôr, sondern als Söhne des Choriters

---

[1]) Sie kommen in LXX noch an einer weiteren Stelle vor, Jes. 17, 9, wo der korrupte hebräische Text: „an jenem Tage היו ערי מעזו כעזובת החרש והאמיר“ mit vollem Recht nach LXX *ἔσονται αἱ πόλεις σου ἐγκαταλελιμμέναι ὃν τρόπον κατέλιπον οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι (ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραήλ)* korrigiert wird. Jesaja kennt hier also neben den Amoritern (wie E und Hosea) die Chiwwiter als Urbevölkerung Palästinas. Das könnte für die Lesung חוי in Gen. 34. Jos. 9 sprechen; nur legt das hebräische החרש nahe, dafs auch hier ursprünglich החרי והאמרי, Choriter und Amoriter, im Text stand.

[2]) Nur in einer Anmerkung will ich die Vermutung wagen, ob der Name 'Auwiter עוים, die nach Deut. 2, 23 die Urbewohner Philistäas waren und die nach der Interpolation in Jos. 13, 2 f. והעזרים בתזכן (vgl. o. S. 333) im Süden der Philister noch existieren sollen, nicht mit dem Namen 'Amu identisch ist, mit dem die Ägypter bekanntlich seit ältester Zeit die Bewohner Syriens bezeichnen, und den man gewöhnlich als identisch mit עם „Volk“ erklärt?

Se'îr bezeichnet werden, ist sachlich sehr korrekt und geschichtlich wertvoll. Denn es bestätigt, dafs Choriter ein Volksname von viel allgemeinerem Umfang ist; aufgezählt werden hier nur diejenigen Choriter, die im Lande Se'îr wohnen, neben ihnen mag es noch andere Choriter geben oder gegeben haben, welche dieser Stammbaum nicht berücksichtigt. — Wenn wir nun im Stamme Kaleb ein angesehenes Geschlecht Chûr finden, das in nachexilischer Zeit zu erneuter Bedeutung gelangte[1]) — ein Angehöriger desselben begegnet uns schon unter Salomo als Statthalter des Gebirges Ephraim Reg. I 4, 8 — und das daher im Priestercodex zu Juda gerechnet wird (Exod. 31, 2 etc.; sein Eponymus Chûr steht neben Mose und Aharon an den späten Stellen Exod. 17, 10 f. 24, 14), so liegt der Gedanke nahe, in dem Geschlechtsnamen den der Choriter oder ihres Eponymus wieder zu finden, d. h. anzunehmen, dafs ein choritisches Geschlecht in den Stamm Kaleb Aufnahme gefunden hat[2]). Mehrere weitere Spuren von Choritern in Palästina werden uns alsbald noch begegnen. —

Der Name der Edomiter findet sich in ägyptischen Quellen nur in der bekannten Angabe des Pap. Anastasi VI 4, 14, wo unter Merneptaḥ (um 1230) Ṣasustämmen (d. h. Beduinen) vom Lande Aduma mit ihren Herden der Eintritt in das Weideland von Thuku (Sukkot) und Pitom, d. h. in das Wâdi Tumîlât, gewährt wird[3]). Ein paar Jahrzehnte später, unter Ramses III., begegnet uns der Name Se'îr; in dem Überblick über seine Taten (Pap. Harris) berichtet der König, er habe „die Se'irer, die zu den Šasustämmen gehören, geschlagen und ihre Zelte geplündert" (um 1180 v. Chr.). Der Name bezeichnet sie natürlich als

[1]) Neh. 3, 9. Chron. I 2, 19. 50. 4, 1 ff., vgl. Entst. d. Jud. 119. 148 f. — Nur eine Variante davon ist אשחור, d. i. Iš-chûr 2, 24. 4, 5, wie Wellhausen, de gentib. Jud. 15 erkannt hat.

[2]) Chûr erscheint im Priestercodex auch als Name eines der fünf Midianiterkönige Num. 31, 8 = Jos. 13, 21 (vgl. S. 315, 1). Doch ist die Stelle so spät und sind die Namen so willkürlich erfunden, dafs darauf kein Gewicht zu legen ist. — Dafs bei P unter den Kundschaftern Num. 13, 5 als Vertreter Simeons ein Šapaṭ ben Chôri erscheint, hat ebensowenig Wert; alle diese Namen, in denen manche Neuere (z. B. Baentsch in seinem Kommentar S. 517) alte Überlieferung und echte Geschlechtsnamen suchen, sind frei vom Verfasser erfunden.

[3]) Brugsch Gesch. Äg. 581. Meine Gesch. Äg. 298. W. M. Müller Asien und Europa 135.

Bewohner des Gebirges von Seʿîr[1]). Wahrscheinlich haben wir in ihnen einen choritischen Stamm zu sehen, in Übereinstimmung mit Gen. 36. Dann waren die Edomiter damals noch nicht zu festen Wohnsitzen gelangt; und dazu stimmt, dafs die Edomiter, die unter Merneptaḥ (um 1230) in Ägypten einwandern, vorher doch wohl auf der Sinaihalbinsel gezeltet haben werden. Die Geschichte dieser Gebiete ist ja immer die gleiche: die Beduinen drängen gegen das Kulturland an und machen sich bei günstiger Gelegenheit zu Herren desselben. So hat auch Edom zunächst die Choriter im Süden des Toten Meeres unterworfen, und ist dann bekanntlich etwa 700 Jahre später von den nachdrängenden Nabatäern weiter nach Norden, ins Gebiet von Hebron, geschoben worden.

Gegen die Annahme, dafs die Edomiter erst verhältnismäfsig spät, erst nach den Zeiten der ägyptischen Herrschaft, ins „Gefilde Seʿîr“ eingedrungen sind und hier ein Reich aufgerichtet haben, scheint zu sprechen, dafs nach den AT. Traditionen Edom ein älteres Volk ist als Israel und ursprünglich mächtiger war als dieses, dafs aber Israel schon um 1400 in Palästina eingedrungen sein mufs (oben S. 224 ff.). Aber diese Tradition knüpft an die Erzählungen von den Zwillingen ʿEsau und Jakob an, und in diesen Sagen repräsentiert Jakob nicht sowohl das Volk Israel als vielmehr Juda (eventuell mit Hinzurechnung der übrigen Südstämme). An die ältere Geschichte Israels, an Gideon und Saul ist dabei nicht gedacht, sondern nur an David. Juda und die Südstämme aber haben sich erst viel später konsolidiert als Israel, eben in Davids Zeit; vorher werden sie gradezu in Abhängigkeit von den Königen von Edom gestanden haben, sodafs die Tradition völlig korrekt bleibt, auch wenn dies edomitische Reich erst im 12. Jhdt. entstanden ist.

Die choritischen Stämme[2]).

Söhne des Choriters Seʿir:

1. לוטן Lôṭân *Λωταν.*
   Söhne: a) חרי Chori *Χορρεί*, Chr. חורי.
   b) הימם Hêmâm *Αιμαν*, Chr. הומם.

[1]) In den Amarnabriefen findet sich Seʿîr 181, 26, wo Abdḫiba von Jerusalem schreibt: „siehe die Länder (von) Siʿir bis Ginti-Kirmil“ — das ist doch wohl ein Ort am Karmel — „verloren sind ihre Fürsten“.

[2]) Gen. 36, 20—28 = Chron. I 1, 38—42. Die Liste der Alluphîm Gen.

Lôṭân's Schwester תמנע Timnaʿ *Θαμνα*[1]), Kebsweib des Eliphaz S. d. Esau.

Dafs der Name Lôṭân von dem des Lôṭ abgeleitet ist, der also hier als Gott verehrt sein mag, ist recht wahrscheinlich; dagegen kaum die mehrfach vermutete Gleichsetzung mit dem altägyptischen (seit Dyn. 12 nachweisbaren) Namen Ruṭenu für Palästina (Syrien); das müfste semitisch etwa לוטן lauten. — Chôri ist natürlich der Volksname, der hier als Name eines Unterstamms erscheint. Dafs der vornehmste und daher in der Genealogie voranstehende Stamm den Volksnamen für sich usurpiert, wäre zwar nicht unmöglich, aber doch recht auffallend; so ist es denkbar, dafs hier etwa eine Kontamination einer Liste der wirklichen Unterstämme mit einer abweichenden Genealogie der Choriter vorläge, welche diese zu Nachkommen des Lôṭan ben Seʿîr machte. Dann wäre auch Lôṭan vielleicht gar kein Stammname, und könnte umso eher mit Loṭ identisch sein. Korrekt würde für Chôri der Name des Eponymos Chôr stehn müssen; und so könnte man das oben (S. 337) besprochene Kalibbitergeschlecht Chûr hier einreihen. — Mit Hêmâm kann man den Weisen Hêmân ben Machôl Reg. I 5, 11 (vgl. u. S. 350, 2) vergleichen. — Die beiden Töchter Tamnaʿ[2]) und Oholibama[3]) (unten bei 3 b) sind keine Stämme, sondern Frauennamen, die eingeführt sind, um dem Eliphaz und seinem Vater Esau choritische Weiber zu geben, d. h. weil gewisse edomitische Stämme mit choritischem Blut gemischt waren.

2. שובל Šôbal *Σωβαλ.*

Söhne: a) עלון ʿAlwan *Γωλων,* Chr. עלין,
b) מנחת Manachat *Μανναχαθ,*
c) עיבל ʿEbal *Γαιβαλ,*
d) שפי Špô *Σωφ (Σωφαρ, Σωφαν),* Chr. שפי,
e) אונם Ônam *Ωμαν, Ωναν.*

36, 29 f. berücksichtigt nur die Söhne Seʿîrs. Aus LXX habe ich nur die wichtigsten Varianten aufgenommen.

[1]) In Chron. I 1, 39 bietet B für תמנע ואחות לוטן *καὶ Αιλαθ καὶ Ναμνα.* An sich wäre ja die Erwähnung des Ortes Ailat sehr wohl begreiflich; aber es ist offenbar nur aus אחית verlesen.

[2]) Ohne jede Wahrscheinlichkeit wird sie von Hommel altisr. Überlieferung 274 mit der Qatabanenstadt Tamnaʿ in Südarabien identifiziert.

[3]) Der meines Wissens noch nicht gedeutete Name Oholibama steht jedenfalls mindestens formell in Beziehung mit Ezechiels Ohola und Oholiba.

Diese Namen zeigen mehrfach Beziehungen zu palästinensischen Gebieten. Šobal[1]) erscheint Chron. I 2, 50. 52 im Stammbaum des Chûr ben Ephrat ben Kaleb, d. h. der nach dem Exil in Bethlehem u. s. w. ansässigen Kalibbiter[2]), und ist der Stammvater der Bewohner von Qirjat Jeʿarîm. Von ihm stammt „die Hälfte der Manachatiter“ mit einem Stammvater ראיה = הראה 4, 2; die andere stammt von dem Kalibbiten Salma dem „Vater Bethlehems“ (2, 52. 54). Die Manachatiter sitzen in Ṣorʿa (v. 53. 54); und so hat Wellhausen[3]) mit vollem Recht gefolgert, dafs ihr Eponymus in älterer Zeit niemand anders ist als Simsons Vater Manoach aus Ṣorʿa Jud. 13, 2. Alsdann mufs ihre Verbindung mit Kaleb sekundär und nachexilisch sein; denn wenn auch die Zurechnung Simsons und seines Vaters zum Stamm Dan schwerlich ursprünglich ist (vgl. u. bei Dan), so ist sie doch weit älter und stammt aus einer Zeit, in der es Kalibbiter in diesem Gebiet nicht gab. Dagegen mufs die Ableitung der Bewohner Ṣorʿa's von Šobal in der Tat auf alter Tradition beruhen, da sie von dem Choritergeschlecht 2b Manachat ben Šobal unmöglich getrennt werden kann; nur dadurch, dafs Šobal als Vater der Manachatiter überliefert war, kann er in der Chronik in den Stammbaum Kalebs gekommen sein. Somit hat sich ein choritisches Geschlecht in Ṣorʿa am nordwestlichen Abhang des Gebirges Juda behauptet. — Ebenso kehrt Onam 2e in dem älteren Teil des Stammbaums Jerachme'els Chron. I 2, 26. 28 wieder, und zwar als Sohn „eines anderen Weibes Jerachme'els ʿAṭara“, was auf fremden Ursprung des Geschlechts hinweist. Auch Ônan der Sohn Judas Gen. 38 wird desselben Ursprungs sein. — Endlich ʿEbal 2c steht wohl mit dem Berge dieses Namens bei der alten Choriterstadt Sichem (vgl. S. 336) in Zusammenhang[4]).

---

[1]) „Šobal [mit R. Smith] durch arab. šibl ‘junger Löwe’ zu erklären, verbieten die Lautgesetze“ Nöldeke ZDMG. 40, 168.

[2]) Chron. I 4, 1f. wird er dann zum Sohn Judas gemacht.

[3]) in Bleeks Einleitung[4] 197. — Chron. I 8, 6 wird Manachat mit Benjamin in Verbindung gebracht. Dafs es auch in dem in LXX Jos. 15, 59a genannten Ort *Μαναχω* steckt, ist möglich (Buhl Geogr. 165); dann könnte dies allerdings nicht mit dem heutigen Dorf Malcha bei Jerusalem identisch sein, sondern müfste in nächster Nähe von Ṣorʿa liegen.

[4]) עִרְבָּל Chron. I 1, 22 oder עוּבָל Gen. 10, 28 (Sam. עירבל, LXX *Ευαλ*, *Γεβαλ*, fehlt aber in A und B) der Sohn Joqtans hat damit wohl nichts zu tun. Identifiziert ist dieser Name bis jetzt nicht.

3. צבעון Ṣib'ôn *Σεβεγων*, viell. „Hyäne".

Söhne: a) איה[1]) Aija *Αιε* „Habicht",

b) ענה 'Ana *Ωναν, Ωνας, Ανα.*

Sein Sohn: דישן Dîšôn[2]) *Δησων*, Chr. *Δαισων* „Antilope".

Dessen Söhne: *α*) חמדן Chemdân *Αμαδα*;
Chr. חמרן *Εμερων*,
β) אשבן Ešbân *Ασβαν*,
γ) יתרן Jitrân *Ιεθραν*,
δ) כרן Krân *Χαρραν.*

Tochter 'Anas: Oholibama, Weib Esaus (s. o. S. 339)[3]).

Der Stamm Sib'ôn mit seiner viel weiter als bei den anderen herabgeführten Verzweigung gehört, wie die Namen zeigen, der Wüste an. Dem entspricht die bei 'Ana erhaltene Notiz — die einzige derartige Bemerkung, welche in dem Namengerippe Aufnahme gefunden hat —: „Dies ist 'Ana, welcher die heifsen Quellen[4]) in der Wüste fand, als er die Esel seines Vaters Ṣib'ôn weidete." Das ist eine rechte Quellgeschichte, wie die von Kaleb und 'Aksa Jud. 1 oder das „Brunnenlied" Num. 21, 17; die Lokalität ist bis jetzt meines Wissens nicht gefunden. — Der Name Aija findet sich Sam. II 3, 7. 21, 8 als israelitischer Personenname[5]), Daišon oder Dišon nach einer freundlichen Mitteilung Littmanns ebenso mehrfach in den Safâinschriften als דשן; zu Ešbân vgl. den gleichartigen jerachme'elitischen Namen אחבן Chron. I 2, 29. Jitrân ist eine Ableitung von dem bei den Ismaeliten (S. 324) erwähnten Personennamen Jeter, Jitrâ', Jitrô. Jeter heifst Gid'ons Sohn Jud. 8, 20[6]); als Jatarum findet er sich unter den westsemitischen Namen der ersten babylonischen Dynastie[7]).

[1]) Gen. 36, 24 verschrieben ואיה.

[2]) In Gen. 36, 26 von der Masora Dîšân vokalisiert.

[3]) v. 2 und 14 steht fälschlich Oholibama bat 'Ana bat (Sam. בן, LXX *τοῦ υἱοῦ*) Ṣib'on.

[4]) So deutet Friedr. Delitzsch das sonst unbekannte Wort הַיְמִם, *τὸν Ιαμειν.*

[5]) Vater eines Weibes Sauls. — Das Land Jaa, in dem der Fürst von Rutenu den Ägypter Sinuhe ansiedelt (vgl. oben S. 243, M. Müller Asien und Europa 67), liegt im Kulturland und hat mit Aija gewifs nichts zu tun.

[6]) Chron. I 7, 37f. verwendet Jeter = Jitrân im Stammbaum Ašers.

[7]) Ranke, Early Babyl. personal names p. 114. In babylonischen Namen entspricht das Element watar, ib. p. 177. 252.

In der Form Wtr ist er bei den nordarabischen Stämmen weit verbreitet: *Ουιθροος* in Hadar in Trachonitis[1]), יתרא[2]) und יתרו[3]) bei den Nabatäern, יתר in einer ṣafâitischen[4]) und vielleicht in einer thamudenischen[5]) Inschrift. Sehr häufig ist der Eigenname יתרם (mit Mimation) in den südarabischen Inschriften[6]), ferner יתר (ohne Mimation) als Beiname mehrerer alter Könige von Saba[7]) mit dem Titel Mukrab (um 700 v. Chr.). Das Wort mufs etwa „der Hervorragende (Einzige)“ bedeuten, vielleicht mit besonderer Beziehung auf die Freigebigkeit. Als Personenname ist Witr, Jitr, und vor allem Jitrâ' wohl Abkürzung eines volleren Namens, der bei den Minäern als יתראל[8]), bei den Israeliten in Davids Sohn יתרעם Sam. II 3, 5 vorliegt. Der enge Zusammenhang aller semitischen Stämme der Wüste und ihrer Grenzgebiete tritt in diesem Namen besonders deutlich hervor.

Der Stamm Jitrân ist wohl nach einem Häuptling des Namens Jitr benannt. Der Name Jeter findet sich auch in der Genealogie Jerachm'els Chr. I 2, 32, in einer Liste, die neben Personennamen (z. B. Jonatan) auch Geschlechtsnamen enthält. Da er „ohne Kinder“ stirbt, mag es ein später verschollenes Jerachm'elitergeschlecht dieses Namens gegeben haben[9]). — Vielleicht verwandt aber nicht identisch ist der Name des judäischen Orts יתיר Jattîr, j. Ruinenstätte Chirbet 'Attîr, im

---

[1]) Wetzstein ausgew. Inschr. no. 156 = Lebas-Waddington III 2537 h.

[2]) CISem. II 354 = Brünnow und Domaszewski, Provincia Arabia I S. 263 in Petra. Cooke Northsemit. Inscr. p. 244.

[3]) Altarinschrift von Kanatha bei Ganneau rec. d'arch. or. II 370 = Cooke p. 245. (Lidzbarski Nordsem. Epigr. S. 148f. Ephem. für sem. Epigr. I 74). „bnê Witru, Verehrer des Gad“ ist sicher; falls das vorhergehende אל = âl ist, wie Ganneau vermutet, so hätten wir hier einen „Stamm der bnê Witru“, der den choritischen bnê Jitrân genau entspräche.

[4]) Littmann, Zur Entz. der Ṣafâinschr. S. 60.

[5]) Littmann, Zur Entz. der thamuden. Inschr. (Mitteil. Vorderas. Gesch. 1904) S. 60.

[6]) z. B. Mordtmann ZDMG. 30, 292.

[7]) s. die Zusammenstellung D. H. Müllers, Burgen und Schlösser Südarabiens II S. 38ff. (Ber. Wien. Ak. phil. Cl. 97, 1880).

[8]) Mordtmann Beitr. zu minäischen Epigr. S. 29.

[9]) Der Name ist dann auch in die jüngere Genealogie Chron. I 4, 17 übernommen. — יתת LXX *Ιεθερ* unter den Allûphim Edoms im Priestercodex Gen. 36, 40 = Chron. I 1, 51 ist aus dem Choritergeschlecht Jitrân entstellt, vgl. S. 353 Anm.

äufsersten Süden des Gebirges über dem Negeb[1]), dessen Bewohner in dem jüngeren Zusatz zu Kalebs Stammbaum zu einem Geschlecht der Jittriten היתרי in Qirjat-Je'arîm gemacht werden Chron. I 2, 53.

4. [2])אצר Eṣer *Σααρ, Ασαρ, Ωσαρ.*
Söhne: a) בלהן Bilhân *Βαλααν,*
b) זיזן (so Sam.; hebr. זיען) *Ζουκαμ,* also Zû'ân,
c) יעקן (so Chron. und LXX; Gen. 36, 27 עקן) Ja'qân *Ιουκαμ, Ιωακαν.*

Ja'qân kehrt in dem aus E stammenden Routier über den Zug von Qadeš nach Süden bei der Umgehung Edoms wieder, aus dem Deut. 10, 6 ff. ein Stück erhalten ist[3]): „und die bne Israel brachen auf von dem Brunnen der bne Ja'aqân[4]) nach Moser[5]), dort starb Aharon und wurde dort begraben". Sie sitzen also in einem der vielen Wadis südlich von Qadeš, im Westen der 'Araba. Dafs der Name mit dem des südarabischen Gottes Ja'ûq zusammenhängt, ist wenig wahrscheinlich. — Zu Eṣer vgl. den Namen Eṣem bei Jerachme'el Chron. I 2, 25. In der thamudenischen Inschrift לגחפל ד אצרם „von Gaḥpal aus (dem Stamme?) Aḍram" ist der Name aber wohl eher ein Elativ von ḍrm „entbrennen"[6]). Andererseits ist von Dussaud und Macler Voyage archéol. au Ṣafâ p. 169 vorgeschlagen, 'Eṣer mit dem nabatäischen Gott אעזרא A'arra zu gleichen, der seinen Sitz in Boṣra im Hauran hat, aber im Nabatäerreich weithin verehrt wird[7]). Dagegen

---

[1]) Jos. 15, 48 *Ιεθερ*; 21, 14 = Chron. I 6, 42 *Ιεθερ, Ιεθθορ* (in B *Αιλωμ*); Sam. I 30, 27 in LXX *Γεθθορ* d. i. יתר, d. i. die heutige Form des Ortsnamens. Aus Jattîr stammen zwei Krieger Davids Sam. II 23, 38 = Chron. I 11, 40.

[2]) Gen. 36, 20 f. = Chron. I 1, 38 in der Liste der Söhne Se'irs wie 36, 29 f. in der Liste der Alluphim folgen zunächst 'Ana und Dišôn nochmals; aber in der vollständigen Genealogie v. 22—28 fehlen sie, und sind deutlich mit Dišôn ben 'Ana v. 25 identisch.

[3]) ZATW. I 118 f. V 45 ff. Die Stationenliste Num. 33, 30 ff. benutzt die Deut. 10, 6 ff. erhaltenen Namen für den Zug vom Sinai nach Qadeš und stellt daher Moserôt vor Bne Ja'qân.

[4]) LXX *υἱοὶ Ιακειμ*, in Num. *Βανικαν, Βανιακαν, Βαναια.*

[5]) מוסרה *Μεισαδαι*, Num. מסרות *Μασσουρουθ.*

[6]) Littmann, zur Entziff. der thamud. Inschriften (Mitteil. Vorderas. Ges. 1904) S. 31 no. 649: „auch אצלם wäre zulässig". — Mimation kennt die thamud. Schrift nicht.

[7]) Inschrift von el Ḥigr CISem. II 218 (Lidzbarski S. 454. Cooke Northsem. Inscr. p. 238): Altar „für A'arra der in Boṣra ist, den Gott des

ist eingewandt worden, dafs aram. אצר = hebr. אצר ein arabisches אצר erfordern würde, und diese Wurzel im Arabischen nicht vorkommt[1]). Zwingend ist dieser Einwand bei einem uralten Eigennamen allerdings nicht, und so haben wir hier vielleicht ein weiteres Beispiel der Identität von Gottes- und Stammnamen. — Den Namen Bilhân hat man mit Jakobs Kebsweib Bilha identifiziert, der Mutter von Dan und Naphtali, mit der Ruben sich Gen. 35, 22 (49, 4) einläfst. Dafs jene beiden Stämme eine choritische Mutter erhalten haben, ist sehr wohl denkbar, ebenso dafs Ruben sich mit Choritern vermischt hat[2]).

5. דישן [so durchweg im hebr. Text], Dîšân. LXX überall *Ρεισων*. Söhne: a) עוץ ʿÛṣ *Ωζ*,
b) ארן Arân *Αραμ*, *Αραν*.

Wenn die hebr. Schreibung richtig ist, wäre Dîšân ein Doppelgänger von 3b Dîšôn ben ʿAna, und es läge eine Kontamination von zwei verschiedenen Genealogien vor; doch ist wohl mit LXX Rîšôn zu lesen. — Aran erscheint als Oren (B *Αραια καὶ Αμβραμ*, A *Αραν*) Chron. I 2, 25 unter Jerachme'els

---

Rabb'el", des bekannten Nabatäerkönigs. Inschrift von Imtân im südl. Haurân (östl. von Bostra) Dussaud et Macler l. c. Cooke p. 254. Lidzbarski Ephem. für sem. Epigr. I 330, Altar „für Dusares und Aʿarra den Gott unseres Herrn, der in Boṣra ist" [d. i. des Königs Rabb'el, aus dessen 23 J. die Inschrift stammt]. Am wichtigsten aber ist folgende Mitteilung, die ich Littmann verdanke: „Waddington kopierte auf einem Altar in Umm edj Djimâl [südl. von Bostra] eine nabatäische Inschrift ziemlich schlecht, die aber im CIS. [II 190] richtig gelesen ist (die Buchstaben sehen in Wirklichkeit viel schöner aus):

משגרא די עבד משכי בר עידא לדושרא

Auf demselben Altar steht aber, was Waddington nicht bemerkt hat, der griechische Text:

MACE also *Μασεχος Λουειδανου Λουσαρει*
XOCA *Λαρρα*. Dies *Λαρρα* mufs das nabat.
OYEIA אצרא sein, das man auch אזרא ge-
ANOY lesen hat . . . Ich habe Sem. Inscr.
AOYC p. 95 darauf hingewiesen, dafs auch im
APEIA Fragment CIS II 177 אעזרא vorkommt".
APPA

[1]) Lidzbarski Ephem. für sem. Epigr. I 330, der andere Hypothesen über den Namen aufstellt.

[2]) In dem ganz wertlosen Stammbaum Benjamins Chron. I 7, 6 ff. erscheint v. 10 ein Bilhân, der zu Söhnen unter andern Jeʿûš (aus dem Edomiterstammbaum), Knaʿana und Taršîš erhält! — Der Ort בלהה in Juda Chron. I 4, 29 ist Schreibfehler für בעלה Jos. 15, 29 = בלה 19, 3.

Söhnen[1]). — ʿÛṣ kann mit dem aramäischen Lande dieses Namens (s. oben S. 239) kaum etwas zu tun haben[2]).

Es ist nicht viel, was sich über die in Gen. 36 erhaltene Stammliste der Choriter hat ermitteln lassen. Anderweitig bekannt sind nur die bnê Jaʿqân. Aber wenn diese und somit wohl alle bnê Eṣer, und ebenso die bnê Sibʿôn tief in der Wüste, und zwar westlich von der ʿAraba, dem Kernlande Edoms, sitzen, wenn die Berührungen mit den Midianitern und Arabern mehrfach hervortreten, so haben wir andererseits wiederholt Beziehungen zu den Stämmen des Negeb und zum palästinensischen Kulturlande gefunden.

Diesem selbst gehören dann die choritischen Bnê Chamôr von Sichem an. Auch ist es angesichts der ziemlich vielen von Tieren abgeleiteten Stammnamen der Choriter nicht ohne Wert, dafs von den aus Tiernamen gebildeten Ortsnamen Palästinas wenigstens Ajalon (Hirsch) und Sorʿa (Hornisse) im Amarnabrief 173, und mehrere ʿOphras (Gazellenkuh) bei Thutmosis III. (oben S. 265, 1, vgl. S. 317) als vorisraelitisch, mithin choritisch, erwiesen sind. Gewifs gehen noch weit mehr derartige Namen in die alte Zeit zurück; vgl. S. 308.

Die Stämme der Edomiter.

Söhne Esaus[3]):

1. אליפז Elîphaz *Ελιφας*, Sohn der ʿAda.
   Söhne: a) תימן Taimân *Θαιμαν*,
   b) אומר Omar *Ωμαν, Ωμαρ*,

[1]) „Dafs ארנ dem syrischen *απ. λεγ.* ʾarnâ, wahrscheinlich ‘Steinbock’, entspräche, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil ân in diesem Namen gewifs ebenso zur Endung gehört wie in den daneben stehenden“ Nöldeke ZDMG. 40, 168.

[2]) Die Namensgleichheit würde sich vielleicht erklären, wenn ʿÛṣ, wie R. Smith (vgl. s. Religion der Semiten, deutsch von Stübe, S. 29, 13) und Wellhausen (Skizzen und Vorarb. III 19. 58. 171) annehmen, mit dem Namen eines arabischen Gottes ʿAuḍ identisch wäre. Dagegen Nöldeke ZDMG. 40, 184, nach dem die Existenz dieses Gottes zum mindesten problematisch ist. Jedenfalls kommt er auf Inschriften bis jetzt nicht vor.

[3]) nach Gen. 36, 10—14 = Chron. I 1, 35–37. Die Liste der Allûphîm 36, 15–19 wiederholt die Namen; nur wird Qenaz vor Gaʿtam gestellt und zwischen beide Qorach eingeschoben [fehlt bei Sam.], der nachher v. 18 nochmals an richtiger Stelle folgt. Am Schlufs steht v. 19 die Angabe, Esau sei gleich Edom, die in v. 1 und 8 wiederkehrt, während in den späten Versen 9 und 43 Esau „der Vater Edoms“ genannt wird.

c) צפו Ṣpô *Σωφαρ* (s. u.),
d) געתם Ga'tam *Γοθομ, Γοωθαμ*,
e) קנז Qenaz *Κενεζ*,
f) von seinem Kebsweib, der Choriterin Timna'[1]): עמלק 'Amaleq *Αμαληκ*.

2. רעואל R'û'el *Ραγουηλ*, Sohn der Bâsemat בשמת,
Söhne: a) נחת Nachat *Ναχοθ, Ναχομ*,
b) זרח Zerach *Ζαρε*,
c) שמה Šamma *Σομε*,
d) מזה Mizza *Μοζε*.

3. Von Oholibama bat 'Ana ben Ṣib'on (s. Choriter 3 b) hat 'Esau drei weitere Söhne:
a) יעוש Je'uš (Ktib ויעיש) *Ιευς, Ιεουλ, Ιεουηλ*,
b) יעלם Ja'lam *Ιεγλομ*,
c) קרח Qorach *Κορε*.

Die Liste ist sicher benutzt vom Verfasser des Hiob, der den אליפז התימני aus ihr entlehnt hat[2]). Der dritte Unterredner heifst צופר הנעמתי *Σωφαρ ὁ Μιναίων βασιλεύς*. Die Minäer werden das richtige sein[3]); aber die Verschreibung hängt offenbar damit zusammen, dafs unter den Nachkommen Esaus (1 c. d) צפי und געתם unmittelbar nebeneinander stehn. So mag der Name Ṣopar im Hiob vielleicht dafür sprechen (Kittel, Komm. zur Chronik S. 5), dafs in der Edomiterliste mit LXX צפר Ṣopar zu lesen ist[4]); indessen liest LXX in Gen. 36, 43 und Chron. I 1, 54 *Ζαφωει, Ζαφωειν* (s. u. S. 353 Anm. bei no. 11).

Wenn man den Bastard 'Amaleq ausscheidet, kommen 12 Stämme heraus, und das ist wohl beabsichtigt. Allerdings stehn dieselben keineswegs auf gleicher Stufe: die ersten 9 (1 a—e, 2 a—d) sind Enkel, die letzten drei Söhne 'Esaus. Die

[1]) Chron. I 1, 36 macht durch Flüchtigkeit Timna' und 'Amaleq beide zu Söhnen des Eliphaz.

[2]) Verstanden hat er allerdings wohl „Eliphaz aus Taimâ", wie LXX Taimâ durchweg durch *Θαιμαν* wiedergibt; denn nur Taimâ pafst zu Šûach und den Minäern. Vgl. S. 319, 4.

[3]) Eine Lokalität Na'ma existiert überhaupt nicht; denn der Ort dieses Namens in Philistäa Jos. 15, 41 kommt natürlich so wenig in Betracht wie Tubalqains Schwester.

[4]) Andererseits darf man vielleicht an die ephraimitische Landschaft צוף Sam. I 9, 5 [I 1, 1 a verschrieben צופים] erinnern, die in dem späten Stammbaum Samuels Sam. I 1, 1 b = Chron. I 6, 11. 20 als gentilicium צופי erscheint.

drei letzteren galten eben nicht als rein edomitisch, sondern als mit choritischem Blute gemischt; daher erhalten sie eine Choriterin zur Mutter, ebenso wie der Bastardstamm ʿAmaleq.

Die reinen Stämme zerfallen in zwei grofse Gruppen, deren Stammväter verschiedene Mütter haben, wie bei Israel. Dadurch wird der Vorrang der Eliphazstämme noch schärfer hervorgehoben, als durch die blofse Erstgeburt. Seine Mutter ʿAda trägt denselben Namen wie das erste und vornehmere Weib Lamechs Gen. 4, der ja demselben geographischen und Kulturkreis angehört. Die zweite Frau Bâsemat hat einen gewöhnlichen Frauennamen „die Balsamduftende“ (Reg. I 4, 15, Tochter Salomos). Geschlechtsnamen, wie man wohl angenommen hat, sind beide sicher so wenig wie die der beiden choritischen Weiber. Aber auch die Namen, unter denen die beiden Hauptgruppen im Stammbaum zusammengefafst werden, Eliphaz und Rʿuel, sind kaum Geschlechtsnamen. Denn Eliphaz ist aus dem Gottesnamen El + imperfectum (von פזז „behend sein“?) gebildet, und derartige Namen, so häufig sie in den Genealogien des Priestercodex und der Chronik sind, kommen in älterer Zeit nie als Geschlechtsnamen (diese sind vielmehr umgekehrt, nach der Form יִשְׂרְאֵל, gebildet), sondern nur als Personennamen vor. Rʿûel „Freund El's“ [1]) könnte allerdings beides sein, Geschlechtsname wie ʿOtniel, oder Personenname wie Šmuel. Die Analogie von Eliphaz spricht dafür, dafs auch Reʿûel ein Personenname ist. Vielleicht sind beide ursprünglich mythische Gestalten, so gut wie ʿEsau.

Von den legitimen Söhnen des Eliphaz sind anderweitig bekannt Taimân und Qenaz. Taimân hat wohl mit dem hebräischen תֵּימָן „Süden“ nichts zu tun, sondern ist ein gentilicium auf -ân von dem bekannten, in zahlreichen halb- und ganzarabischen theophoren Namen vorkommenden Taim „Knecht, Verehrer“, das auch allein (als Kurzform) ganz gewöhnlich ist [2]). Also heifst der Stamm wohl nach einem Häuptling dieses Namens [3]); nach dem Stamm ist dann der Ort benannt, an dem er ansässig

---

[1]) Über die Verwendung des Namens für Moses Schwiegervater s. o. S. 90.

[2]) Einen Gott Taim hat es schwerlich gegeben; s. Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten III 61, und dazu Nöldeke ZDMG. 41, 709.

[3]) Eine im Grunde identische Bildung ist der Name des mehrfach erwähnten arabischen Ortes Taimâʾ.

war. Taimân ist die Heimat des dritten Edomiterkönigs, und erscheint immer als Hauptort, ja gradezu als Synonymum von Edom[1]). Daher ist es Jerem. 49, 7 der Sitz der Weisheit Edoms, d. h. wohl seiner Regierung. Das Dorf *Θαμάν*, Thamana, lag 15 römische Meilen von Petra[2]); da es Amos 1, 12 mit Boṣra, j. Buṣêra zwischen Petra und dem Toten Meer, zusammen nennt, ist es wohl auch nördlich von Petra zu suchen, etwa bei Šobek.

Der Stamm Qenaz, קְנַז *ὁ Κενεζαῖος*, ist dadurch bekannt, dafs einer seiner Zweige, Kaleb „Hund", sich in Chebron festgesetzt hat. Die Sagengeschichte läfst ihn mit Juda zusammen hierhin kommen (vgl. o. S. 75), d. h. sie datiert den Anschlufs an dieses in die Urzeit zurück. Das hat keinen geschichtlichen Wert; vielmehr sehen wir, dafs die Edomiter bis ins Gebirge Juda vorgedrungen sind. Der Name Chebrôn[3]) ist der alten „Vierstadt" Qirjat Arbaʿ (oben S. 264) wahrscheinlich erst von den Kalibbäern gegeben. Weiter südlich, in Debîr, sitzt ein kleineres Qenizzitengeschlecht עָתְנִיאֵל ʿOtniʾel, *Γοθονιήλ* „Löwe (?) Els"; daher ist ʿOtniʾel „Sohn des Qenaz, der jüngere Bruder Kalebs"[4]). Debîr ist wahrscheinlich das heutige eḍ Ḍaharije südwestl. von Chebron, in nächster Nähe von ʿAnab, dessen Name sich unverändert erhalten hat, = ʿAin-anab der Amarnabriefe (S. 330, 3), das auch Jos. 11, 21[5]). 15, 49 f. neben Debîr genannt wird. Hier

---

[1]) Amos 1, 12. Jerem. 49, 7. 20. Ezech. 25, 13. Obadja 9. Hab. 3, 3.

[2]) Euseb. onom. 260. Not. dign. 34, 46 ed. Seeck, Sitz einer römischen Garnison.

[3]) Man leitet den Namen wohl mit Recht von חבר „Genossenschaft" ab; aber der Qainite Cheber Jud. 5, 24 = 4, 11 hat damit nichts zu tun, ist auch nicht ein Klan, wie oft behauptet wird, sondern eine reale Person. [Im Priestercodex ist Cheber ein ašeritisches Geschlecht Gen. 46, 17. Num. 26, 45]. — Chron. I 2, 42 f. macht Chebron mit Recht zum Nachkommen Kalebs; damit im Grunde identisch ist „Cheber der Vater von Soko" unter Kalebs Nachkommen I 4, 18. I 8, 17 ist der Name für die Genealogie Benjamins benutzt. Aufserdem macht der Priestercodex Chebron, d. h. die Priester dieses Orts, zu einem Lewitengeschlecht, das er zu Qahat ben Lewi rechnet Exod. 6, 18. Num. 3, 27.

[4]) Jud. 1, 13, daraus 3, 9 und verstümmelt Jos. 15, 17. Dafs nicht „Sohn des Qenaz, des jüngeren Bruders Kalebs" übersetzt werden darf, hat Budde richtig erkannt. — Jud. 3 wird ʿOtniel bekanntlich zum ersten der grofsen Richter gemacht, von dessen Taten man indessen nichts weiter zu erzählen wufste; über Kušan Rišʿataim s. u. S. 374.

[5]) Hier und 10, 38. 12, 13 wird die Eroberung von Debîr und Chebron und die Ausrottung der Riesen auf Josua übertragen.

wird es noch zum Gebirge gerechnet, auf dessen Ausläufern es liegt (270 m tiefer als Chebron), Jud. 1, 15 bereits zum Negeb. Zu ʿOtniels Gebiet gehörten aufserdem zwei ziemlich weit nach Chebron zu gelegene Quellen. Das erklärt die Tradition Jud. 1, 11 ff. = Jos. 15, 15 ff. dadurch, dafs Kaleb dem, der Debîr erobern würde, seine Tochter ʿAksa versprochen habe; sein Bruder ʿOtniel habe es erobert, und Kaleb habe der ʿAksa auf ihre Bitte noch die beiden Quellen als Mitgift („Segen") in das öde Land mitgegeben.

Nach Jud. 1, 11 f. = Jos. 15, 15 f. hiefs Debîr früher קרית ספר[1]) Qirjat-sepher, *πόλις γραμμάτων*. Nun finden sich in den im pap. Anastasi I (unter Ramses II.) aufgezählten Orten nebeneinander Qart-ʿanabu und Bait-Tupar, d. i. בית ספר; W. Max Müller[2]) hat erkannt, dafs die beiden Appellativa vertauscht sind, also auch hier neben Bait-ʿAnab = ענב Qart(Qirjat)-Sopher [so wird zu vokalisieren sein] steht. Dadurch wird die Überlieferung über den alten Namen glänzend bestätigt und damit auch die Zuverlässigkeit der gleichen Angabe über Chebron gestützt. Zugleich aber sehen wir, dafs die Festsetzung des edomitischen Stammes in diesem Gebiete, welche die Umnennung zur Folge hatte, erst nach Ramses II., also erst im 12. Jahrhundert, erfolgt ist, wie wir oben S. 338 bereits angenommen hatten.

Als Qenizziter wird Kaleb auch in der jüngeren Überarbeitung (etwa E[2]) Jos. 14, 6. 14 und selbst Num. 32, 12 bezeichnet[3]). An diesen Stellen erhält er einen Vater יפנה *Ιεφουννη*; ob das ein kalibbitischer Geschlechtsname ist, steht dahin. — Der Name der Qenizziter erscheint sonst[4]) nur noch in der späten Völkerliste Gen. 15, 19, dagegen nie in historischen Berichten. Ob es aufser Kaleb und ʿOtniel noch andere Qenizzitergeschlechter, etwa in Edom, gegeben hat, wissen wir daher nicht. Die Kalibbiter erscheinen Sam. I 25, 3. 30, 14 in der Zeit Davids bereits in enger Verbindung mit Juda; darüber und über ihre späteren Schicksale s. u. —

Auf den Bastardstamm ʿAmaleq kommen wir später. Über die vier Söhne Reʿû'els bemerken Kautzsch und Socin[5]):

[1]) Jos. 15, 49 verschrieben קריח סנה.

[2]) Asien und Europa S. 174.

[3]) Der Priestercodex Num. 13, 6 betrachtet ihn dagegen als Judäer.

[4]) Abgesehn davon, dafs er Chron. I 4, 13. 15 in die Genealogie der Kalibbiter als Sohn Kalebs aufgenommen ist. — Dafs in Sam. I 27, 10. 30, 29 die LXX (B) *Κενιζει* für Qaini liest, ist wohl sicher ein Versehen.

[5]) Die Genesis übersetzt, 2 Afl. S. 185, Anm. 178.

„Beachte die Zusammenstellung von ‘Herabsteigen und Aufsteigen, dort und hier’ (נחת וזרח שמה ומזה).“ Es fehlt sogar die Copula zwischen den beiden Paaren. Danach würden diese Namen Spielerei und Erfindungen eines müfsigen Kopfes sein. Aber wenigsten LXX hat diese Spielerei nicht gekannt; statt Šamma und Mizza liefst sie *Σομε* und *Μοζε*; und so kommt sie wohl nur auf Rechnung einer sekundären Vokalisation. Andererseits kann man zu נחת das Choritergeschlecht 2b מנחת, vielleicht auch נחם bei Juda (Kaleb) Chron. I 4, 19 vergleichen; und zu שמה gehört wohl sicher das Gentilicium שמי Šammai im Stammbaum Jerachme’els Chron. I 2, 28. 32 und Kalebs 2, 44 f. (daraus 4, 17). Angehörige dieses Edomiterstammes haben sich also im Negeb niedergelassen und an Jerachme’el oder Kaleb angeschlossen[1]). Der Name Zerach endlich wird dadurch als völlig authentisch bestätigt, dafs der zweite Edomiterkönig ihm angehört (36, 33). Danach safs er bei Boṣra nördlich von Petra. Aufserdem ist er wahrscheinlich identisch mit dem Geschlecht Ezrach, aus dem der berühmte Weise Etân האזרחי *Γαιθαν ὁ Ζαρείτης* (*Α Ἐζραηλίτης*) stammt, den nach Reg. I 5, 11 Salomo übertroffen hat[2]): die Wüstenstämme gelten ja als Träger der Weisheit. — Nun trägt aber bekanntlich eines der drei alten Geschlechter Judas[3]) denselben Namen Zerach. Die Vermutung ist kaum abzuweisen, dafs hier mehr vorliegt als blofse Namensgleichheit, sondern dafs, wenn ein edomitischer Stamm (Qenaz) unmittelbar an Juda grenzt, ein Teil der edomitischen Zarchiten sich noch weiter nördlich angesiedelt hat und hier in den Stamm Juda aufgegangen ist.

[1]) Der Stamm Mizza ist vor ein paar Jahren zu unverdienten Ehren gelangt, als Glaser und Hommel ihn in dem Volksnamen מדי der oben S. 321 erwähnten minäischen Inschrift wiederfinden wollten, der tatsächlich die Meder, d. i. das Perserreich, bezeichnet.

[2]) Neben ihm werden Heman (vgl. S. 339), Kalkol und Darda‘ die Söhne Machols genannt. Die Chronik benutzt I 2, 6 alle vier Namen, um Zerach ben Juda, über den sie keine Tradition mehr besafs, mit Söhnen auszustatten [dazu kommt זמרי, verschrieben aus זבדי, aus Jos. 7, 1. 17]. In der Fortführung des Stammbaums ist sie nicht über Etans Sohn ‘Azarja hinausgelangt. Das illustriert recht drastisch, wie wertlos diese Stammbäume der Chronik sind. — Aufserdem werden bekanntlich nachexilische Sängergeschlechter an Etan und Heman angeknüpft (vgl. Ps. 89, 1).

[3]) Zerach ben Šim‘on Num. 26, 13 ist Schreibfehler für צחר Gen. 46, 10. Exod. 6, 15.

Von den drei Oholihama-Stämmen, die wohl edomitisch-choritische Mischstämme sind, ist Jeʿûš ישוש identisch mit dem arabischen Gottesnamen יغوث Jaghûth „er hilft“[1]), der in Jemen und Mittelarabien, aber auch bei den Thamudenern vorkommt, als Gott in dem Eigenamen Taim-Jaghûth[2]), sowie als Personenname[3]). Als solcher findet er sich auch bei den Nabatäern[4]) und in der grofsen Namenliste der Weihinschrift von Memphis aus der späteren Ptolemäerzeit[5]). Die Eigennamen dieser Inschrift sind zweifellos idumäisch, da unter ihnen die Composita mit dem spezifisch edomitischen Gottesnamen *Κοῦ* d. i. קוס Qaus[6])

[1]) Wellhausen Skizzen und Vorarb. III 17 ff. [dazu A. Fischer ZDMG. 58, 869].

[2]) Littmann, Zur Entz. der thamud. Inschr. S. 27. 32. 69 (= D. H. Müller Epigr. Denkm. aus Arabien, Denkschr. Wien. Ak. 37, 1889, S. 19).

[3]) Littmann l. c. S. 48.

[4]) Inschrift von Petra bei Brünnow u. Domaszewski die Prov. Arabia I S. 269 no. 227 d; vielleicht auch in palmyr. Inschriften als יגת (Lidzbarski, Nordsem. Epigr. S. 289). Nach einer Mitteilung Littmanns findet sich auch der Name des bekannten südarabischen Gottes Jathiʿ wie in den Ṣafâinschriften, so auch bei den Nabatäern, z. B. in יתמירתנו.

[5]) Miller rev. arch. n. s. 21, 1870 p. 112. Mariette mon. div. pl. 33; vgl. Nöldeke Ber. Berl. Ak. 1882, 1181 f. Die Namen lauten *Ιεγουθος Αβδ.μασιαμου* [Miller liest *Αβασμ.*, aber die Photographie bei Mariette bietet deutlich *ABI* und dann einen verstümmelten Buchstaben, der kaum *Σ* ist; welcher Gottesname darin steckt, weifs ich nicht] und sein Sohn *Σωτηρ Ιεγουθου*.

[6]) *Κοσαδαρος* viermal, *Κοσβανος*, *Κοσγηρος*, *Κοσμαλαχος* viermal, *Κοσνατανος*. Bekanntlich findet sich Qaus bei den Assyrern in den Namen der Könige von Edom Qausmalak und Qausgabri, in babylonischen Urkunden in Qusjahab [mit Gottesdeterminativ, Hilprecht Bab. Exped. IX p. 77], Kusai und Gusai [Hilprecht Bab. Exped. X p. 49], Qûsjadaʿ, s. Zimmern KAT. 473. Der Wechsel der Zischlaute (assyr. geschrieben Qauš, bab. Qus) ist ganz korrekt, beides entspricht westsem. ס. Wie andere edomitische Götter ist auch er zu den Nabatäern gekommen: קסנתן Euting Sin. Inschr. 12 (CIS. II 209, 1) und vielleicht קוסנדר ib. 423, wo aber die Lesung unsicher ist. Die Vermutung R. Smiths, dafs der Name auch in dem Netînîmgeschlecht ברקוס Barqôs Neh. 7, 55 Ezra 2, 53 vorliegt, ist wahrscheinlich; da das „Sohn des Qôs“ bedeutet, müfste der Name auch zu einem aramäischen Stamm, aus dem dies Geschlecht stammen würde, gedrungen sein. — Ein Idumäer ist auch der bekannte *Κοστόβαρος* Jos. ant. XV 253, erblicher Priester des idumäischen Gottes *Κοζε* oder *Κωζαι*. Dieser Name entspricht dem auch in Mekka vorkommenden Qozaḥ, dessen Bogen der Regenbogen ist (Wellhausen Skizzen und Vorarb. III 277); aber gegen seine Identität mit Qaus und die Deutung dieses Namens als ‘Bogen’ (das wäre קוש) erklärt sich Nöldeke ZDMG. 41, 714 mit Recht.

ebenso häufig sind wie die mit El[1]). Dadurch wird bestätigt, dafs der Gott Jaghûth den Edomitern bekannt war und mit Recht seit R. Smith mit dem Stammnamen Je'ûš identifiziert wird[2]).

Ja'lam, von יעל „Steinbock", kehrt als יעלה unter den Knechten Salomos am Tempel wieder (Neh. 7, 58 = Ezsra 2, 56), die bekanntlich ausländischen Ursprungs sind. Qorach endlich ist identisch mit dem Geschlechte קרח Qareach *Καρηε*, aus dem der jüdische Offizier Jochanan ben Qareach im Jahre 586 stammt (Reg. II 25, 23. Jerem. 40 ff.). In der Form Qorach *Κορε* erscheint es im Priestercodex Num. 16 als Repräsentant der Laien, welche die Vorrechte des Stammes Lewi nicht anerkennen wollen und wegen der Forderung der Priesterrechte durch das Feuer Jahwes vernichtet werden[3]). In dem Kalibbitenstammbaum Chron. I 2, 43 ist Qorach ein Sohn Chebrons[4]). Das ist sachlich ganz zutreffend; denn das Geschlecht Qorach gehört in der Tat mit Kaleb zusammen, wie dieser Zweig der Qenizziten haben sich auch Qorchiten im Süden Judas, in der Nähe von Chebron, festgesetzt[5]). —

---

[1]) *Αδδηλος* zweimal, *Ανδηλος* zweimal, *Ανφηλος* zweimal, *Ραββηλος*, *Ελμαλαχος*. Sonst findet sich noch *Φασαβαλος*, ferner *Αψαλαμος* = Abšalom. Arabisch sind *Ασαδος*, *Χαλαφαθος* (vgl. *Χαλαφανος*), *Βορακος*.

[2]) Chron. I 7, 10 (daraus 8, 39) ist der Name in dem schon S. 344, 2 erwähnten besonders törichten Teil des Stammbaums Benjamins eingefügt, aufserdem I 23, 10. II 11, 19 für Namenlisten benutzt.

[3]) Kuenen Theol. Tijdschr. XII 138 ff. = Ges. Abh. 498 ff. Wellhausen Komposition[3] 340. Baentsch Kommentar zu Numeri S. 539 ff. Vgl. m. Entst. d. Jud. 162, 1. 181.

[4]) In der Phantasie Chron. I 12 über die Leute, die zu David nach Siqlag gekommen sein sollen, werden v. 6 auch Qorchiten genannt und für Benjaminiten erklärt!

[5]) Im Judentum erscheinen dann bekanntlich die Qorchiten als ein Teil der Lewiten, und zwar als Torhüter (Chron. I 9, 19. c. 26), Bäcker (Chron. I 9, 31) und Sänger (Chron. II 20, 19 und in den Psalmen) — d. h. sie gehören zu dem untergeordneten Tempelpersonal, welches nach der Konstituierung des Judentums im J. 445 allmählich als Lewiten anerkannt worden ist, während es ursprünglich unter diesen stand. Es werden Nachkommen von Angehörigen des alten edomitischen Geschlechts Qorach sein, die sich ebenso wie Jerachm'el, Kaleb (Chûr), Rekâb u. a. dem Judentum angeschlossen haben und schliefslich zu Juden gemacht sind; vgl. Entst. d. Jud. 115 ff. 147. 180 ff. Dementsprechend ist dann Qorach und das Qorchitengeschlecht in die Lewitenstammbäume Exod. 6, 21. 24. Num. 26, 58. Chron. I 6, 7. 22 aufgenommen; und in den sekundären Zusätzen zu der Geschichte von der Rotte Qorach Num. 16. 26, 9 ff. werden daher die Qorchiten aus Laien zu Lewiten gemacht, welche das Priestertum erstreben.

Was sonst, abgesehen von der Liste der edomitischen Könige, in Gen. 36 steht (v. 1—9. 40—43), trägt formell den Charakter des Priestercodex; inhaltlich ist es eine jüngere Einlage in denselben, welche einerseits dessen frühere Angaben, andererseits das in 36, 10—39 vorliegende Material benutzt, aber, wo sie davon abweicht, nirgends den geringsten Wert hat[1]).

[1]) Gen. 26, 34 erzählt der Priestercodex bekanntlich, dafs ʿEsau zum Kummer der Rebekka sich die Chetiterinnen Jehudit [steckt darin eine Anspielung darauf, dafs in Juda edomitische Elemente enthalten sind?] bat B'eri und Bâsmat bat Elon zu Frauen genommen habe. Letztere stammt aus 36, 10, die Namen der Väter sind frei erfunden. Gen. 28, 9 holt er sich dann noch die בחלת *Μαελεθ* (u. var.) dazu, die aus Oholibama verschrieben ist; aus einer Choritin wird sie hier zu einer Tochter Ismaels gemacht. Das ist 36, 1 ff. benutzt, aber mit den älteren Angaben kombiniert und z. T. wohl auch durch Zufall weiter entstellt. Esaus drei Frauen heifsen hier: 1. ʿAda [= 36, 10] Tochter des Chetiters Elon [= 26, 34], Mutter des Eliphaz; 2. Oholibama bat ʿAna ben [verschr. בת] Śibʿon des Choriters [verschr. חוי] = 36, 14, die auch ihre drei Söhne richtig erhält; 3. Bâsemat bat Išmaʿel Schwester Nebajots [= 28, 9], Mutter des Reʿuel [= 36, 10]. Hier hat also Oholibama ihren Vater behalten und ist dafür Bâsemat zur Tochter Ismaʿels gemacht. Dann heifst es, dafs diese Söhne dem Esau in Kanaʿan geboren sind und er dann mit Weibern und Kindern und aller Habe, was im Stile des Priestercodex ausgemalt wird, ins Gebirge Seʿîr zieht. Daran schliefsen die beiden sekundären und sich widersprechenden Zusätze: „ʿEsau das ist Edom" (= 25, 30) und „das sind die Tôledôt ʿEsaus des Vaters Edoms im Gebirge Seʿîr". Dann folgt v. 40—43 eine Liste der Allûphîm ʿEsaus „nach ihren Geschlechtern (mišpachot), Ortschaften und Namen" mit dem Zusatz: „das ist ʿEsau der Vater Edoms" am Schlufs. Die Liste, die Chron. I 1, 51 ff. wiederholt wird, gibt elf Namen, von denen sieben aus dem vorhergehenden zusammengestoppelt sind. Sie lautet: 1. Timnaʿ = chorit. Kebsweib des Eliphaz v. 12. 2. ʿAlwa = ʿAlwan, Choriter, v. 23. 3. Itet *Ιεθερ* = Jitrân, Choriter, v. 26 (s. S. 342, 9). 4. Oholibama = Esaus drittes Weib. 5. Ela *Ηλας*. 6. Pînôn *Φεινων, Φινες*. 7. Qenaz = v. 11. 8. Taiman = v. 11. 9. Mibṣar *Μαζαρ Μαβσαρ*. 10. Magdiel *Μετοδιηλ Μελελιηλ Μαγεδιηλ*. 11. ʿÎrâm, nach LXX (Gen. und Chr.) *Ζαφωει, Ζαφωειν* Schreibfehler für Ṣpô v. 11. — Ela [Chron. I 4, 15 im Stammbaum des Kaleb als dessen Sohn und Vater des Qenaz] ist offenbar der Hafenort Ailat, Pînôn identisch mit dem in Edom gelegenen Ort פינן Sam. פרנן *Φεινω, Φινων* Num. 33, 42 f. *αὕτη δέ ἐστι Φαινών, ἔνθα τὰ μέταλλα τοῦ χαλκοῦ, μεταξὺ κειμένη Πέτρας πόλεως καὶ Ζωόρων* Euseb. Onom. 299, vgl. 270; vier röm. Meilen südlich von Daidan ib. 251, vgl. o. S. 320; Hieronymus macht in der Übersetzung die Zusätze, dafs es nostro tempore corruit, und dafs die Arbeiter verurteilte Verbrecher waren. Als Verbannungsort für Märtyrer unter Diocletian Euseb. hist. eccles. VIII 13, 5 de martyr. Pal. 7, 2; als Qalʿat Phenân bei Seetzen Reisen III 17, in einer ihm mitgeteilten Liste unbewohnter und zerstörter Orte. Wiedergefunden ist der Ort und seine Kupferminen von

Nur um so deutlicher tritt der Wert der älteren Stücke hervor. Dafs wir von den edomitischen Stämmen aufser Taimân, Zerach und ʿAmaleq nur über diejenigen weitere Nachrichten haben, die mit Juda in nähere Verbindung getreten sind, liegt in der Natur der Dinge.

Dafs der Name des Gesamtvolkes ein Gottesname ist, ebenso wie Jeʿûš, ist oben schon bemerkt (S. 298); bei den Edomitern ist er allerdings nicht nachweisbar. Wenn die Einteilung in zwölf Tausendschaften wirklich den Tatsachen entspricht, setzt sie einen Akt einheitlicher staatlicher Organisation voraus, bei dem das Volk zu militärischen Zwecken schematisch (wenn auch in Anlehnung an schon bestehende Stammverbände) in zwölf Abteilungen zerlegt ist, ähnlich den griechischen Phylen und Tausendschaften und den Phratrien oder Hundertschaften und den römischen Stammtribus und Curien (vgl. S. 233). Dafs ein solcher Akt sehr wohl denkbar ist, lehren die Angaben über das alte edomitische Königtum. Ebenso möglich ist allerdings, dafs die Zwölfzahl hier nicht mehr Bedeutung hat wie bei Israel, und die realen Stämme und Gruppen in sie eingeordnet sind, so gut es eben gehen wollte. Zu beachten ist aber, dafs Unterstämme, die bei den Choritern und den Qeṭurasöhnen eine so grofse Rolle spielen, hier niemals genannt werden. — Im übrigen entsprechen die edomitischen Tausendschaften keineswegs den Stämmen Israels, sondern deren Unterabteilungen, den Tausendschaften und den grofsen Geschlechtsverbänden, wie Šela, Pereṣ und Zerach bei Juda. Sonst ist nur noch sicher, dafs die Aufzählung und genealogische Gruppierung der edomitischen Tausendschaften ebensowenig nach lokal-geographischen Gesichtspunkten erfolgt ist, wie bei den zwölf Stämmen Israels; denn von jeder der drei Gruppen hat eine Tausendschaft (Qenaz, Zerach, Qorach) wenigstens zum Teil im Süden Judas gesessen, ein anderer Teil der Zarchiten dagegen bei Boṣra im Osten der ʿAraba.

Lagrange rev. bibl. IX 1900, 284; danach liegt Fenân, mit Ruinen alter Gebäude, einer Kirche, Wasserleitung und Schlackenhügeln, am Ostrande der ʿAraba, etwa 10 km WNW. von Šobek. *Φαινά* (Hierokles synecdem. p. 723) oder *Φενουτός* (Leo sap. ordo patr. in Partheys Hierokles p. 92) in der diocletianischen Provinz Arabia östlich von Palästina, das die Neueren öfter mit ihm verwechselt haben, ist natürlich ein anderer Ort. — Mabṣar ist nach Euseb. Onom. 277 ein noch zu seiner Zeit bestehendes grofses Dorf *Μαβσαρά* in Gebalene, der Landschaft von Petra. Magdiel wird wohl aus Mheṭab'el 36, 39 *Μετεβεηλ* entstellt sein.

Das Ende des edomitischen Reichs.

Wir können uns jetzt dem Verzeichnis der acht Könige zuwenden, Gen. 36, 31—39[1]), welche „im Lande Edom herrschten, ehe es einen König über die bne Israel gab“[2]). Dem Edomiterreich hat David ein Ende gemacht, und ihn hat der Verfasser im Sinn. Das Königtum Sauls kommt hier nicht in Betracht[3]), es gilt für ebenso ephemer wie das des Gideon und Abimelech.

Wir müssen, ehe wir die Königsliste verwerten können, eine Untersuchung über den Ausgang des Edomiterreichs vorausschicken. Wir besitzen über Davids Krieg gegen Edom, wie über die meisten seiner Kriege (vor allem die gegen die Philister), nur ganz dürftige Nachrichten, und diese sind noch weiter dadurch entstellt, dafs in der Überlieferung die Lesung mehrfach zwischen Edom und Aram schwankt. Das hat Winckler veranlafst, durchweg Aram einzusetzen (auch bei Saul Sam. I 14, 47) und zu bestreiten, dafs David überhaupt gegen Edom Krieg geführt habe[4]). Seine Ansicht ist mit vollem Recht von Budde und Cheyne abgelehnt worden[5]): wir können uns aber der Aufgabe nicht entziehen, die Stellen nochmals zu besprechen.

Sam. II 8, 13 f., aus dem Überblick über die Taten Davids[6]), ist im hebr. Text bekanntlich korrupt überliefert: „und David

---

[1]) Wiederholt Chron. I 1, 43 ff.

[2]) Die Lesung von A *πρὸ τοῦ βασιλεῦσαι βασιλέα ἐν Ἰερουσαλήμ* ist natürlich nur Schreibfehler, trifft aber zufällig das sachlich richtige. Das gleiche gilt von der von Marquart, Fundamente israel. und jüd. Gesch. 1896, S. 73 aufgenommenen Konjektur von Bruston „ehe ein König der Israeliten (darüber) herrschte“. Das ist in der Tat der Sinn der Stelle; aber zu einer Änderung liegt gar kein Anlafs vor.

[3]) Dafs Saul die Edomiter besiegt hat, folgt aus Sam. I 14, 47 nicht, da hier durchweg Taten Davids auf ihn übertragen sind. Wir wissen in diesem Gebiet nur von Sauls Kriegszug gegen ʿAmaleq.

[4]) KAT. 231 f. Gesch. Israels II 203 ff., 216 ff. 268 ff. Bei der absoluten Willkür, mit der er die Überlieferung behandelt und die auf den kühnsten Phantasien beruhenden Kombinationen an ihre Stelle setzt, ist es völlig unmöglich, sich im einzelnen mit seinen Ansichten auseinander zu setzen.

[5]) Budde, Bücher Samuels (im kurzen Handkommentar) S. 238. 241 f. Cheyne in der Encycl. Bibl. II 1930 unter Hadad.

[6]) v. 12 in der Übersicht der dem Jahwe von allen Feinden gewährten Beute liest der mas. Text בארם, aber 9 Mss. (nach Kittels Angabe), Chron. I 18, 11 und LXX an beiden Stellen בארם *ἐκ τῆς Ἰδουμαίας*.

machte sich einen Namen bei seiner Rückkehr von seiner Vernichtung Arams im Salztal, 18000 Mann (וישם דוד שם בשובו מהכותו את ארם בגיא וג׳). Und er setzte in Edom Vögte, in ganz Edom setzte er Vögte, und ganz Edom war David zu Knechten.“ Dafs der Eingang korrupt ist, ist klar; LXX bietet *καὶ ἐν τῷ ἀναπάμπτειν αὐτὸν ἐπάταξεν τὴν Ἰδουμαίαν ἐν Γημαλα*, d. i. gê' melach (B *Γεβελεμ*), also „und als er zurückkehrte (nämlich aus dem aramäischen Krieg, der vorher erzählt ist), schlug er Edom u. s. w.“ Chron. I 18, 12 hat aus בשובו den Namen אבשי gemacht und liest daher „und Abišai ben Ṣerûja schlug Edom *(τὴν Ἰδουμαίαν)* im Salztal, 18000 Mann“. Die Überschrift von Psalm 60 läfst denselben von David gedichtet sein „als er mit Aram Naharaim und Aram Soba stritt, und Joab umkehrte und Edom im Salztal schlug, 12000 Mann“. Das ist natürlich aus Sam. II 8 entlehnt, die Abweichung in der Zahl ein einfacher Schreibfehler; Joab ist aus Reg. I 11 eingesetzt. Somit wird die Lesung von LXX in v. 13 wohl richtig sein, falls wir nicht eine gröfsere Lücke annehmen wollen, wie sie in diesem Kapitel leicht erklärlich wäre, da es ja nur ein Exzerpt aus einem ausführlicheren Bericht ist, der meines Erachtens schriftlich abgefafst war (anders Luther oben S. 182, 1). Jedenfalls, und das ist für uns die Hauptsache, bestätigen alle, hier ungewöhnlich zahlreichen, Textzeugen mit einziger Ausnahme des mas. Textes von v. 13 (und auch hier bieten nach Kittel 6 mss. אדם) die Lesung Edom. Dafs sie allein möglich ist, wird dadurch erwiesen, dafs nach Reg. II 14, 7 Amasja „Edom im Salztal schlug, 10000 Mann; und er eroberte Sela' und nannte den Ort Joqt'el bis auf diesen Tag“. Also liegt das Salztal in Edom, nicht in Aram [1]). Die jetzt übliche Gleichsetzung desselben

[1]) Winckler Gesch. Isr. II 38 bringt es allerdings fertig, auch hier Aram zu korrigieren und den jüdischen Kleinkönig einen Eroberungskrieg gegen die Aramäer führen zu lassen! Er verlegt das „Salztal“ an den Chûlesee. KAT. 261 drückt er sich allerdings vorsichtiger aus. Die Bemerkung, dafs die Angabe über die Gewinnung und Befestigung von Ailat Reg. II 14, 22 ursprünglich zu Amasja und nicht zu 'Azarja gehört, ist vielleicht richtig. Aber wie soll er in den Besitz von Ailat gekommen sein, wenn er nicht Edom unterworfen hat? [Winklers Abneigung gegen jede Erwähnung Edoms in den geschichtlichen Berichten des AT. geht soweit, dafs er KAT. 253 sogar in der Erzählung vom Feldzug des Joram und Jošaphaṭ gegen Meša' von Moab Reg. II 3 Edom in Aram verwandelt, obwohl es in der Nähe Moabs gar kein Aram gibt und die Erzählung von dem plötzlich in dem Wadi auftretenden Wasserstrome (sâl) deutlich zeigt, dafs der Schauplatz die edomitische Steppe

mit dem Wadi el milch östlich von Beerševa'[1]) ist wenig wahrscheinlich; denn das liegt recht eigentlich im Gebiet von Qain, und dieser Stamm hatte sich ja schon an Saul angeschlossen. Wenn die Macht der Edomiterkönige damals noch bis in diese Gebiete gereicht hätte, so müfsten sie bei Sauls Amaleqiterkrieg und bei Davids Raubzügen irgend einmal erwähnt werden. Das „Salztal" wird also wohl irgendwo in der Gegend der 'Araba zu suchen sein, vermutlich in der Nähe von Sela', an dessen Identität mit Petra zu zweifeln ich keinen Grund sehe.

Die Unterwerfung Edoms durch David wird bekanntlich bestätigt durch den Spruch Bileams Num. 24, 18 „Edom wird Besitz werden, Besitz wird Se'îr, sein Feind, werden, und Israel wird Kriegsmacht entfalten"[2]), wo v. 17 David ganz deutlich als der Sieger bezeichnet ist. Dementsprechend kann Salomo Reg. I. 9, 26 seine Flotte in 'Esjongeber bei Ailat am Ufer des Schilfmeers bauen.

Weiteres bietet der Bericht Reg. I 11 über Salomos Gegner, wo v. 14—22. 25 b von Edom handelt. Winckler[3]) hat sehr scharfsinnig zu erweisen versucht, dafs hier zwei Erzählungen kontaminiert seien, von denen die eine von dem Edomiterprinzen Hadad, die andere von einem Midianiter Adad handle, und seine Analyse hat mehrfach Zustimmung gefunden[4]); aber ich habe mich von ihrer Richtigkeit nicht überzeugen können. Der Bericht über Salomos Widersacher Reg. I 11, 14—40 ist deutlich nur der

ist; vgl. die Schilderung eines solchen Wasserstroms im Arnontal bei Gautier Z. D. Pal. Verein 24, 122 f. und viele ähnliche in Wredes Reise in Hadramaut. Winckler behauptet: „zum Kampf kann es naturgemäfs nur an der Nordgrenze Moabs kommen"; der völlig authentische Bericht zeigt vielmehr, dafs Joram den strategisch sehr richtigen Gedanken hatte, Meša' durch einen Angriff von Süden her niederzuwerfen].

[1]) Bei Buhl Geogr. d. alten Palästina 88 als Vermutung vorgetragen.

[2]) וישראל עשה חיל (wie Sam. I 14, 48) = ויעש דויד שם Sam. II 8, 13.

[3]) Alttest. Unters. 1892 S. 1 ff. Gesch. Israels I 1895, 193 ff. hält er an den Ergebnissen dieser Analyse noch im wesentlichen fest. Später, Gesch. Israels II 1900, 270 ff. (danach KAT. 240), hat er sie aufgegeben und aus Hadad einen Aramäerprinzen gemacht, der nach dem angeblichen Lande Muṣri in Arabien gerettet und von dessen König (aus dem später der Pharao gemacht sei) aufgezogen wird; auch Jerobeam flieht in eben dies Land und heiratet die Schwester der Frau des Königs. Mit anderen Worten, die historische Überlieferung wird verworfen, aber die an ihre Stelle gesetzte willkürliche Konstruktion sollen wir glauben.

[4]) z. B. Benzinger, Bücher der Könige S. 78 ff.

letzte Rest einer viel ausführlicheren Darstellung, wie alles was uns über Salomo erhalten ist; und so liegen auch hier mehrere Exzerpte und Nachträge durcheinander geworfen vor, die wir nicht völlig entwirren können. Ein derartiger Nachtrag ist die äufserst gekürzte und mehrfach entstellte Angabe über Rezon von Damaskus v. 23—25 a, die im hebräischen Text ganz unorganisch mitten in den Schlufs der Geschichte des Edomiters Hadad hineingeraten ist, während LXX sie ebenso unorganisch in ihren Anfang einschiebt[1]). Also hat sie in dem ursprünglichen Kontext überhaupt nicht gestanden, sondern ist am Rande nachgetragen und dann in den Handschriften an verschiedenen Stellen mechanisch in den Text eingeschoben. Andererseits sind die beiden Geschichten ganz parallel gebaut: Gott läfst Salomo einen Widersacher erstehen sowohl in Hadad wie in Rezon; beide sind Flüchtlinge, die sich eines von David niedergeworfenen Gebietes bemächtigen[2]); mit Hadad fliehen „edomitische Menschen von den Knechten seines Vaters", um Rezon „sammeln sich Menschen"; beide werden Könige und befehden Israel unter Salomo. Der einzige Unterschied ist, dafs der Eingang der Hadadgeschichte v. 14 Jahwe sagt, der der Geschichte Rezons v. 23 Elohim. Letzteres ist ohne Zweifel das ursprüngliche, da die Königsbücher sonst ständig Jahwe sagen, eine nachträgliche Korrektur in Elohim also ganz unerklärlich wäre. Vielmehr ist es ganz erstaunlich und ein starker Beweis für die Treue der Über-

---

[1]) Winckler hält die Anordnung von LXX für das Ursprüngliche; aber welcher Autor, der den Stoff selbständig gestaltet, wird so erzählen: „und es liefs Jahwe Salomo einen Widersacher erstehen in Hadad dem Edomiter und Rezon dem Sohne Eljada's", und nun erst den Bericht über letzteren kurz abmachen und dann zu Hadad zurückkehren?

[2]) David hat allerdings Damaskus nie besessen [denn meine Bemerkung, dafs die Unterwerfung von Damaskus Sam. II 8, 5. 6 a unhistorisch ist, ist jetzt wohl allgemein als richtig anerkannt], und Reg. I 11, 23 erzählt vielmehr, dafs Rezon vor Hadad'ezer von Ṣuba geflohen sei; aber dadurch wird die Absicht, die Parallele durchzuführen soweit die Tatsachen es irgend erlauben, nur noch deutlicher. Wenn man mit Klostermann in v. 24 das in LXX fehlende בהרג דוד אתם in ארם ändert, kann auch diese Bemerkung echt sein: „er sammelte Menschen um sich und ward ein Bandenführer, als David Aram schlug; und er nahm (וילכד, *καὶ προκατελάβετο*, für וילכו, schon von Thenius korrigiert) Damaskus" u. s. w. Die Worte v. 23 Rezon אשר ברח מאת הדדעזר bestätigt LXX bekanntlich durch die mechanische Wiedergabe *τὸν ἐν Ραεμμααερ Αδραζαρ*, var. *τὸν Βαραμεεθ Αδαδεξερ*.

lieferung in solchen Dingen, dafs Elohim sich hier gehalten hat[1]). Da nun beide Verse von demselben Schriftsteller geschrieben sein müssen, ist die Folgerung unabweislich, dafs in beiden ursprünglich Elohim gestanden hat.

Mithin dürfte der Hergang etwa folgendermafsen zu rekonstruieren sein. Das elohistische Geschichtswerk hat, nachdem es den Glanz der salomonischen Regierung geschildert hatte, von seinen auswärtigen Gegnern („Widersachern", שטן) berichtet, Hadad von Edom und Rezon von Damaskus, und zwar in völlig gleich gebauten Erzählungen[2]). Der Verfasser des Grundtextes unseres Königsbuchs hat aber nur die Geschichte Hadads aufgenommen, aus Interesse für Edom, während ihm das Reich Damaskus gleichgültig war; dabei hat er in Übereinstimmung mit seinem sonstigen Sprachgebrauch Elohim in Jahwe geändert. Dann ist später aus seiner Vorlage die Rezongeschichte nachgetragen (wie Deut. 10, 6—9. Jud. 9. 17—21. Sam. II 21—24 und so manches andere), mit starker Kürzung, aber mit Wahrung des Sprachgebrauchs der Quelle.

Aber auch in der Hadadgeschichte sind Nachträge und Dubletten unverkennbar. Man wird etwa folgendermafsen zu scheiden haben:

„(14) Und Jahwe stellte als Widersacher gegen Salomo auf den den Edomiter Hadad, aus dem Samen des Königshauses[3]) in Edom. (15) Als nämlich David Edom schlug[4])

als der Heeroberst Joab hinaufzog die Gefallenen zu begraben;

und alles Männliche in Edom erschlug,

[1]) LXX hat es in den Handschriften, die wie A die Anordnung des mas. Textes befolgen, in *Κύριος* korrigiert! — Unsere Stelle ist oben S. 13 nachzutragen.

[2]) Daran wird sich auch bei ihm schon die Geschichte der inneren Schwierigkeiten, d. h. des Konflikts mit Jerobeam, geschlossen haben. Eine Beziehung auf Salomos Vielweiberei und Götzendienst, für die das etwa die Strafe hätte sein sollen, lag dem Verfasser jedoch völlig fern. Sie ist auch in unserem Text noch nicht ausgesprochen, abgesehen von der Einlage über den Propheten Achia v. 29—39, welche den Zusammenhang der Jerobeamgeschichte zerstört hat.

[3]) Dafs für מזרע המלך הוא באדום mit LXX (*ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς βασιλείας ἐν Ἰδουμαίᾳ*) מזרע המלוכה zu lesen ist, ist wohl richtig; aber keineswegs die Behauptung, „beides wurde ursprünglich gleich geschrieben המלכה"; in dem Pronomen kann das א nie fehlen.

[4]) בהכות für בהרוג Winckler; LXX *ἐν τῷ ἐξολεθρεῦσαι*, d. i. בהכרית.

(16) denn sechs Monate safs Joab und ganz Israel dort um alles Männliche in Edom auszurotten,

(17) da floh Adad,

er und edomitische Männer von den Knechten seines Vaters mit ihm

um nach Ägypten zu gehen[1]).

Und Hadad war ein kleiner Knabe; (18) und sie brachen auf von Midian und kamen nach Pa'ran und nahmen Leute aus Pa'ran mit sich und kamen nach Ägypten zum Pharao, dem König Ägyptens, und der gab ihm ein Haus und Brot wies er ihm an und Landbesitz gab er ihm.[2])

(19) Und Hadad fand grofse Gnade in den Augen Pharaos, und er gab ihm die Schwester seines Weibes zur Frau,

die Schwester der Hauptfrau[3]) Tachpnes

(20) und sie

die Schwester der Tachpnes

gebar ihm seinen Sohn Genubat,

und Tachpnes zog ihn auf im Hause Pharaos

und Genubat war im Hause Pharaos unter den Söhnen Pharaos. (21) Und Hadad hörte in Ägypten, dafs David sich zu seinen Vätern gelegt hatte und der Heeroberst Joab tot war. Da sprach Hadad zu Pharao: entlafs mich, dafs ich in mein Land gehe. (22) Pharao sprach zu ihm: was fehlt dir bei mir, dafs du in dein Land zu gehen trachtest? ‹bitte was du willst und ich will es dir geben›[4]). Er aber sprach: Nein, sondern entlassen sollst du mich. ‹Und Hadad kehrte in sein Land zurück›[5]).

---

[1]) Für לבוא hat LXX vielleicht richtiger *καὶ εἰσῆλθον*.

[2]) Die Anweisung von Land, die gewifs historisch ist, fehlt in LXX.

[3]) LXX „die ältere Schwester der T.", הגדולה für הגבירה.

[4]) Dafs im überlieferten Text etwas ausgefallen ist, ist klar. [Daher ändern LXX und viele hebr. Mss. לא in der Antwort in לוּ]. Nun gibt LXX in c. 12, 24d ff., wo die Hadadgeschichte auf Jerobeam übertragen ist und wo Pharao den aus Reg. I 14 entlehnten Namen Susakim erhält (u. S. 369), folgende Erzählung: *καὶ ἤκουσεν Ἱεροβοὰμ ἐν Αἰγύπτῳ ὅτι τέθνηκεν Σαλωμών, καὶ ἐλάλησεν εἰς τὰ ὦτα Σουσακεὶμ βασιλέως Αἰγύπτου λέγων· ἐξαπόστειλόν με καὶ ἀπελεύσομαι ἐγὼ εἰς τὴν γῆν μου. καὶ εἶπεν αὐτῷ Σουσακείμ· αἴτησαί τι αἴτημα καὶ δώσω σοι* [Sus. gibt ihm Ano die Schwester seiner Gemahlin zur Frau u. s. w.]. *καὶ εἶπεν Ἱεροβοὰμ πρὸς Σουσακείμ· ὄντως ἐξαπόστειλόν με, καὶ ἀπελεύσομαι. καὶ ἐξῆλθεν Ἱεροβοὰμ ἐξ Αἰγύπτου.* Die gesperrten Worte bieten gerade das, was in der Hadaderzählung c. 11 vermifst wird; ich möchte daher glauben, dafs sie dem ursprünglichen Text angehören.

[5]) *καὶ ἀνέστρεψεν Ἀδὲρ εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ*, im hebr. Text durch den Einschub der Rezongeschichte ausgefallen.

(25b) Und er bedrängte Israel und wurde König über Edom. Dies ist das Übel, welches Hadad anrichtete[1])."

Über Einzelheiten wird man verschiedener Meinung sein können; in der Hauptsache stimmt die hier vorgeschlagene Scheidung mit der Wincklers überein. Aber daraus folgt noch nicht, dafs hier nun zwei von ganz verschiedenen Dingen handelnde Berichte kontaminiert seien; sondern die Nachträge bringen nur eine weitere Ausführung der Hadadgeschichte, die sich in den historischen Zusammenhang vollkommen einfügt. Zu Anfang läfst der Hauptbericht David selbst Edom verwüsten und ausmorden, während die Nachträge zeigen, dafs Joab der handelnde war[2]): das ist genau dasselbe Verhältnis wie zwischen Sam. II 8 und II 9 ff. und wie es z. B. auch in den verschiedenen Versionen der assyrischen Annalen vorkommt. Dafs v. 17 אדד schreibt, alle anderen הדד (LXX hat durchweg *Αδερ*), kann nur ein Schreibfehler sein; denn es wäre doch der wunderlichste Zufall, dafs es zur gleichen Zeit zwei Prinzen, Hadad den Edomiter und Adad den Midianiter, gegeben hätte, die beide ganz die gleichen Schicksale gehabt hätten. Der Hauptbericht erwähnt nur kurz die Flucht nach Ägypten, die Verschwägerung mit dem Pharao, die Geburt des Sohnes Genubat; aus dem Nachtrag erfahren wir, dafs Hadad noch ein Knabe war, als er von treuen Dienern gerettet wurde. Warum die Angabe, dafs Pharao ihm ein Haus, Brot (d. h. „Nahrung vom Tisch des Königs") und Land verliehen habe, „nicht auf das kleine Kind gehen kann", verstehe ich nicht; im Gegenteil, wenn er als Königssohn anerkannt wird, ist es nur natürlich, dafs er offiziell seinen eigenen Hofhalt erhält. Er braucht ja nicht mehr ein Säugling gewesen zu sein, sondern etwa ein Knabe von 5 bis 6 Jahren; dann kann er sehr wohl etwa zehn Jahre später mit der Schwester der Königin vermählt worden sein und einen Sohn gezeugt haben. Diese Königin Tachpnes, LXX

[1]) Den ganz korrupten hebr. Text hat schon Thenius nach LXX im wesentlichen richtig hergestellt: ‹ז›את הרעה אשר ‹עשה› הדד ‹ויָּקָץ ל›ישראל ‹ו›מלך על א‹ד›ם. Die evidente Verbesserung ויָּקָץ לישראל für ויקץ בי stammt von Kittel. Ich möchte aber glauben, dafs der voranstehende Satz an den Schlufs gesetzt werden mufs. Edom (*Εδώμ*) ist natürlich infolge der Rezongeschichte in Aram verschrieben.

[2]) Die Angabe, dafs Joab die Gefallenen bestattet habe, ist für uns vollkommen unverständlich. Man sieht deutlich, dafs wir nur einen dürftigen Auszug aus einem viel ausführlicheren Geschichtswerk besitzen.

Θεχεμείνα, deren Name leider noch nicht identifiziert worden ist, so deutlich er ein ägyptisches Gepräge trägt, hat offenbar ein besonderes Interesse an ihm genommen, aus Gründen, die wir nicht mehr zu erkennen vermögen; sie zieht daher auch seinen Sohn Genubat LXX *Γανηβάθ* am Hofe auf[1]): „er wächst auf mit den Königskindern", wie wir das von den Kindern ägyptischer Magnaten so häufig hören. Die Unterwerfung Edoms fällt, wie alle Kriege Davids, in den ersten Teil seiner Regierung; bei Davids Tod mag Hadad also etwa 25 Jahre alt gewesen sein. Als er nach Edom zurückging, sind Genubat und seine Mutter natürlich in Ägypten geblieben. Sehr bedeutsam ist, dafs neben Davids Tod die Ermordung Joabs als mafsgebend für seinen Entschlufs bezeichnet wird; das zeigt ein geschichtliches Verständnis, das den sonstigen Berichten über Salomos Regierung völlig fremd ist. — Hadad hat sich nach seiner Rückkehr offenbar im eigentlichen Edom, im Gebirge Se'îr (bei Petra) festgesetzt, und von hier aus das israelitische Reich ununterbrochen belästigt. Trotzdem wird Salomo die Strafse zum Meer und den Hafen 'Eṣjongeber bei Ailat behauptet haben. Zu seiner alten Macht ist Edom überhaupt nicht wieder gelangt.

Besondern Anstofs hat erregt, dafs nach v. 18 Hadads Flucht von Midian ausgegangen ist[2]). Aber Davids Angriff hat Edom von Nordwesten her getroffen; es ist also nur natürlich, dafs die Flüchtlinge sich zunächst nach Südosten, d. h. eben nach Midian wandten (das „Salztal", in dem der entscheidende Kampf stattfand, wird nördlich von demselben gelegen haben); ja es steht nichts der Annahme im Wege, aus der Notiz Gen. 36, 35 zu folgern, dafs Midian damals von Edom abhängig war. Auf die Dauer waren jedoch das Königskind und seine Diener hier ihres Lebens nicht sicher; so suchen sie Zuflucht in Ägypten, und es gelingt ihnen, durch die Wüste Pa'ran, geführt von treuen

[1]) Die Annahme Wincklers, die Aufziehung durch Tachpnes habe sich ursprünglich auf den kleinen Hadad, nicht auf seinen Sohn Genubat bezogen, wäre möglich, ist aber nicht erweisbar.

[2]) Thenius, dem Kittel in seiner Bibelausgabe folgt, hat daher Midian (LXX *ἐκ τῆς πόλεως Μαδιάμ*) in מעין Ma'ôn korrigiert, das mit dem heutigen Ma'ân östlich von Petra identisch sei. Dieser Ort kommt vielleicht Chron. I 4, 41 (מעונים) in den Phantasien über die Eroberungen Simeons im Gebirge Se'îr vor; dagegen Chron. II 26, 7 sind wohl sicher die Minäer gemeint, vgl. G. d. A. III § 87 A.

Wegweisern, das Niltal zu erreichen. Es liegt also gar kein Anlafs vor, einen Krieg Davids gegen Midian und eine Erhebung dieses Landes gegen Salomo anzunehmen, Dinge von denen die Überlieferung nichts weifs und die geographisch so unwahrscheinlich sind wie möglich.

Anhang:
Der Bericht der Septuaginta über Jerobeam.

Bekanntlich geben LXX nach dem Bericht über Salomos Tod und die Reichsversammlung in Sichem Reg. I 12 eine lange Einlage, in der Salomos Tod und Rehabeams Thronbesteigung nochmals berichtet wird[1]) und dann eine zusammenhängende Geschichte Jerobeams folgt. Darin sind verbunden: seine Vorgeschichte aus c. 11, in die Stücke eingefügt sind, die der hebr. Text von Hadad erzählt, die Geschichte vom Tode seines Sohnes c. 14, und die der Versammlung in Sichem c. 12, durchweg mit starken Abweichungen vom hebräischen Text. Wie in der abweichenden Anordnung der Notizen über Salomo Reg. I 2 (und ebenso im griechischen Ezrabuch) liegt derselbe Text zu Grunde wie in der hebräischen Bibel, aber in einer anderen Redaktion[2]), die einen besseren Zusammenhang schaffen will. Vielfach hält man diese Redaktion jetzt für besser und älter und die nur in LXX erhaltenen Zusätze für authentisch. Das kann jedoch zunächst von der Versammlung in Sichem nicht gelten: hier ist deutlich der hebräische Bericht das Original, der griechische eine entstellende und kürzende Überarbeitung. Nach Salomos Tod ist Jerobeam zurückgekommen, sitzt längere Zeit in Sereda, *καὶ ἐπορεύθη Ἱεροβοὰμ εἰς Σίκιμα τὴν ἐν ὄρει Ἐφράιμ καὶ συνήθροισεν ἐκεῖ τὰς φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ, καὶ ἀνέβη ἐκεῖ Ῥοβοὰμ υἱὸς Σαλωμών.* Danach hätte die Volksversammlung erst geraume Zeit nach Salomos Tode stattgefunden, was ganz undenkbar ist. Dafs Jerobeam

[1]) v. 24 a, contaminiert aus Reg. I 11, 43 und 14, 21, mit mehreren Varianten (Alter 16, Regierungszeit 12 J. gegen 41 und 17 J.; seine Mutter die Ammoniterin Naʿama wird zur Tochter des *Ἀνα υἱοῦ Ναας βασιλέως Ἀμμων* gemacht, d. i. Chanûn ben Nachaš Sam. II 10, 2, den David besiegt hat; das ist recht wenig wahrscheinlich).

[2]) Analog ist auch die oben S. 358 besprochene verschiedene Einordnung des Berichts über Rezon in c. 11.

sie berufen habe, würde nur dann irgendwie wahrscheinlich sein, wenn er in ihr die Hauptrolle spielte. Da er aber in dem folgenden in LXX ebensowenig genannt wird wie im hebr. Text — auch die Interpolation seines Namens in v. 12: „und es kam [Jerobeam und] das ganze Volk am dritten Tage zu Rehabeam“ kennt LXX nicht, da der ganze Vers hier fehlt —, kann der Eingang nur eine Überarbeitung des hebräischen Berichts sein: „und Rehabeam ging nach Sichem, denn nach Sichem war ganz Israel gekommen um ihn zum König zu machen“; dadurch soll der Anschluſs an die vorhergehenden Erzählungen von Jerobeam hergestellt werden. Nun ist freilich der hebräische Text auch kein vollständiger und einheitlicher Bericht — denn die Angabe über Jerobeams Rückkehr aus Ägypten v. 2 ist eine Einlage, die dann durch 3a[1]) mit dem übrigen notdürftig in Verbindung gesetzt wird —, aber er gibt doch ein vollständig verständliches Bild des Hergangs. Die Versammlung ist berufen, um Rehabeam zum König zu krönen, also von diesem, nicht von Jerobeam; aber die Israeliten ergreifen die Gelegenheit um ihm ihre Beschwerden vorzubringen. Inzwischen ist Jerobeam auf die Kunde von Salomos Tod heimgekehrt, da er die bevorstehende Krisis voraussieht; als nun Rehabeam die Forderung schnöde abgewiesen hat und deshalb verjagt worden ist, erfährt das Volk, daſs er im Lande ist, holt ihn herbei und überträgt ihm das Königtum.

Im folgenden ist in LXX wiederholt gekürzt, selbst die Steinigung Adonirams und die Erhebung Jerobeams zum König sind ausgelassen; dafür wird aber die falsche Behauptung, daſs auſser Juda auch Benjamin bei Rehabeam geblieben sei, selbst in v. 20 eingeschoben *(καὶ πορεύονται ὀπίσω αὐτοῦ πᾶν σκῆπτρον Ἰούδα καὶ πᾶν σκῆπτρον Βενιαμείν)*, wo der hebräische Text die richtige Angabe „Niemand war hinter dem Hause Davids auſser dem Stamm Juda allein“ bewahrt hat. Diese Worte stehen im schärfsten Gegensatz zu der folgenden törichten Geschichte, daſs Rehabeam (der in Wirklichkeit froh sein muſste, wenn man ihn in Ruhe lieſs) ganz Juda und Benjamin zum Kriegszug

[1]) Man beachte, daſs nur hier die Versammlung קהל heiſst, sonst immer ישראל oder העם. Auch v. 20 ist ויקראו אתו אל העדה offenbar Interpolation. — Ferner ist der Schluſs von v. 16 und v. 17 mit Recht als späterer Einschub ausgeschieden.

gesammelt habe[1]), aber durch einen absurden Ausspruch des Propheten Šema'ja (nach dem er aufser Juda und Benjamin auch noch anderes Volk שאר העם *τὸ κατάλειμμα τοῦ λαοῦ* hat) daran gehindert worden sei; aber diese Erzählung steht wörtlich ebenso in LXX (nur mit dem Zusatz am Eingang *καὶ ἐγένετο ἑστηκότος τοῦ ἱεροβοὰμ*, der schwerlich mehr ist als eine stilistisch ganz gute Übergangsphrase).

An das Erscheinen Jerobeams in Sichem hat LXX ganz passend das Auftreten des Propheten angeschlossen, der ihm 10 von den 12 Stücken gibt, in die er seinen Mantel zerreifst; im hebr. Text steht das schon bei seinem Aufenthalt in Jerusalem vor der Flucht nach Ägypten c. 11, 29 ff. Aber die Geschichte ist nicht nur bis zur Unverständlichkeit verkürzt und der Name des Propheten Achija von Silo durch den des eben erwähnten Šema'ja ersetzt, der als Anhänger Rehabeams hier garnicht hergehören kann, überdies aber gleichfalls aus Silo stammt (*Σαμαίαν τὸν Ἐνλαμει*, verschrieben aus *Σηλωνει*), sondern sie ist auch noch sekundärer gestaltet: im hebräischen Text begegnet Achija dem Jerobeam bei einem Ausgang zufällig auf der Landstrafse vor Jerusalem, zerreifst seinen Mantel, und knüpft daran die Prophezeiung über die Reichsteilung; LXX erzählt: *καὶ λόγος κυρίου ἐγένετο πρὸς Σαμαίαν τὸν Ἐνλαμεὶ λέγων· λαβὲ σεαυτῷ ἱμάτιον* etc., d. h. an Stelle einer lebendigen Schilderung der Handlung des Propheten wird der Bericht über die Inspiration gesetzt, die ihn dazu veranlafst.

Somit bleibt in diesem ganzen Abschnitt nichts, was zu Gunsten von LXX spricht, aufser etwa der Zusatz in der Beschwerde des Volks an Rehabeam *ὁ πατήρ σου ἐβάρυνεν τὸν κλοιὸν αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐβάρυνεν τὰ βρώματα τῆς τραπέζης αὐτοῦ*: „das Joch hat der Verfasser offenbar von den Frohnden gemeint, das andere von den Steuern" (Benzinger), und zwar Naturalsteuern, wie im Perserreich, die durch Lieferungen für die Tafel des Königs (vgl. Reg. I 5, 7 f.) korrekt bezeichnet werden. Diese Worte könnten also vielleicht dem echten Text entstammen.

Nicht anders steht es mit der in LXX vorangehenden Geschichte von Jerobeams krankem Sohn und der Verkündung

[1]) Wer so arg fälscht, hat auch die Zahl „180000 auserlesene Krieger" erfunden; dafs sie in LXX fehlt, ist nicht ein Beweis, dafs hier der Text noch unverfälschter erhalten ist, sondern beruht lediglich auf Kürzung.

seines Todes durch den Propheten Achija von Silo[1]). LXX erzählt sie im Detail vielfach abweichend vom hebr. Text (c. 14), läfst die Beziehungen auf die frühere Verkündung des Königtums Jerobeams durch denselben Achija aus — selbstverständlich, da hier diese Prophezeihung erst später, und zwar durch Šemaʿja, erfolgt —, und verlegt sie in die Zeit zwischen Jerobeams Rückkehr aus Ägypten und die Versammlung in Silo[2]), was sachlich völlig undenkbar ist. Aber tatsächlich setzt sie in LXX ebensogut Jerobeams Königtum und kultische Verbrechen voraus, wie im hebräischen Text. Denn während jede direkte Anspielung darauf notgedrungen gestrichen ist, ist in v. 24 m auch von LXX die Verkündigung des Untergangs des Hauses Jerobeams und die Behauptung aufgenommen, dafs der verstorbene Knabe regelrecht bestattet werden soll, weil er [allein vom Hause Jerobeams][3]) Jahwe wohlgefällig war; diese Ankündigung der Strafe hat aber nur Sinn, wenn Jerobeams Sünden vorhergegangen sind. Mit anderen Worten, die Stelle, welche der hebräische Text der Geschichte anweist, innerhalb der Regierung Jerobeams, ist die allein richtige, und LXX ist eine entstellende Überarbeitung unseres hebräischen Textes.

Dies Ergebnis erweckt kein günstiges Vorurteil für den noch übrig bleibenden ersten Teil der Jerobeamgeschichte (= Reg. I 11, 26—28. 40); und in der Tat liegen auch hier die Dinge genau ebenso. Der Eingang stimmt im wesentlichen: „(26) Und Jerobeam, Sohn eines Ephratiters Nebaṭ aus Ṣereda[4]) (und seine Mutter hiefs Ṣerûʿa[5]), eine Witwe), war ein Knecht

---

[1]) Dieser Prophet gehört ursprünglich in diese Geschichte und ist dann von hier in die Weissagung über Jerobeams Königtum 11, 29 ff. übertragen worden. Dafs Jerobeam einen Sohn Abia verloren hat, mag historisch sein; alles andere ist natürlich Legende. Da Silo von den Philistern zerstört war und noch zu Jeremias Zeit in Trümmern lag, hat hier schwerlich ein Prophet gesessen. Ebenso hat Jerobeam nicht in Tirṣa residiert, wie der hebr. Text v. 17 annimmt, sondern in Sichem Reg. I 12, 25.

[2]) Deshalb wird hier Tirṣa durch *Σαρειρά* ersetzt.

[3]) Das eingeklammerte haben LXX ausgelassen, um die Beziehung nicht zu deutlich werden zu lassen, dadurch aber den Sinn der Stelle zerstört.

[4]) LXX durchweg *Σαρειρα*; wahrscheinlich identisch mit צררה Ṣerêra, in ca. 20 Mss. צרדה (Kittel), in der Nähe des Jordans Jud. 7, 22.

[5]) Die Vermutung Klostermanns, dafs dieser Name „die Aussätzige" eine Verdrehung des wirklichen Namens sei, ist recht wahrscheinlich. In LXX fehlt er auch in der Übersetzung von 11, 26, wo nur *υἱὸς γυναικὸς χήρας* steht.

Salomos“ — *καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐξ ὄρους Ἐφράιμ*[1]) *δοῦλος τῷ Σαλωμών, καὶ ὄνομα αὐτῷ Ἱεροβοάμ, καὶ ὄνομα τῆς μητρὸς αὐτοῦ Σαρεισά, πόρνη.* Aber schon hier erweist sich LXX als sekundär: der Name der Mutter ist mit dem des Heimatsortes verschmolzen, aus einer Witwe wird sie zur *πόρνη* gemacht, offenbar aus Gehässigkeit, und eben darum ist der Name des Vaters gestrichen: der Sohn einer *πόρνη* kann in der Tat keinen Vater haben. In Wirklichkeit stammte Jerobeam offenbar aus angesehener Familie; durch den frühen Tod seines Vaters war er schon in jungen Jahren selbständig geworden und in den Besitz seines Erbguts gelangt: „und Jerobe'am war seiner Stellung nach[2]) ein gibbôr chail (v. 28)“, d. h. ein waffenpflichtiger Grundbesitzer[3]), obwohl er noch ein נער, ein *νεανίας* war (ib.) — wenn sein Vater noch lebte, würde dieser als gibbôr chail und Jerobeam als sein Sohn bezeichnet werden, wie Saul Sam. I 9, 1 f. Sohn des gibbôr chail Qîš ist.

Die Fortsetzung lautet im hebräischen Text: „[und er erhob seine Hand gegen den König][4]). (27) Und dies ist der Anlafs (הדבר), weshalb er die Hand gegen den König erhob: Salomo baute den Millo' — er verschlofs den Rifs der Stadt seines Vaters David[5]) —; (28) und Jerobeam war seiner Stellung nach ein gibbôr chail, und da Salomo sah, dafs der junge Mann tüchtig zur Arbeit sei (כי עֹשֶׂה מלאכה הוא), setzte er ihn über alle Fronarbeiten des Hauses Joseph“ — d. h. er wird der Aufseher der zu den Bauten in Jerusalem ausgehobenen Arbeiter aus seinem Heimatgebiet (vgl. o. S. 290). Das weitere ist durch die Begegnung mit dem Propheten Achija verdrängt, die (das ist die Meinung, wenn es auch nicht ausgesprochen ist) Salomo erfährt; deshalb will er Jerobeam töten. Ursprünglich mufs hier von einem

[1]) Seltsamerweise glaubt man allgemein, diese Angabe sei genauer als die des hebr. Textes, obwohl „aus dem Gebirge Ephraim“ und „Ephratit“ doch völlig identisch ist. Denn Ephraim ist ja nichts als der Name einer Gebirgslandschaft und wird dann sekundär als Stammname für die Bewohner dieses Gebirges betrachtet.

[2]) Das bedeutet ואיש ירבעם גבור חיל in ואיש.

[3]) Auch die neuesten Übersetzer und Kommentatoren wissen noch immer nicht, was gibbôr chail bedeutet.

[4]) fehlt LXX c. 11, 26 wohl mit Recht.

[5]) Die asyndetisch eingefügte Bemerkung (auch in LXX fehlt die Kopula) ist wohl ein Nachtrag aus der Quelle, wie die gleichartigen Stücke in der Hadadgeschichte.

persönlichen Konflikt erzählt gewesen sein, bei dem der energische junge Mann „die Hand gegen den König erhob“. Erhalten ist nur der Schlufs v. 40 „und Salomo suchte den Jerobeam zu töten; da machte sich Jerobeam auf und floh nach Ägypten zu Šošenq[1]) dem König Ägyptens; und er lebte in Ägypten bis zum Tode Salomos“. Daran schliefst c. 12, 2 der schon erwähnte Bericht über seine Rückkehr nach Salomos Tod. Ich bemerke, dafs von einem Aufstand Jerobeams (an den ich früher auch geglaubt habe) nicht die Rede ist; daher wird er auch nicht, wie Hadad und Rezon, als „Widersacher (שטן)“ Salomos bezeichnet. Es ist lediglich ein persönlicher Konflikt, der aber das Augenmerk der durch die Fronden und Steuern erbitterten Israeliten auf den tatkräftigen Mann lenkt und dadurch seine Zukunft begründet. Der Vorfall fällt in die Zeit, als in Ägypten bereits mit Šošenq I. eine neue Dynastie den Thron bestiegen hatte (um 940 v. Chr.), und vermutlich in die mittleren Jahre der Regierung Salomos; der Pharao, zu dem Hadad unter David, etwa 30 Jahre vorher, geflohen war, gehört dagegen offenbar noch der 21. Dynastie an, und ebenso vermutlich Salomos Schwiegervater[2]).

In der Erzählung von LXX ist die Geschichte vom Propheten Achija ausgelassen, weil sie, wie schon erwähnt, erst später gebracht wird. Aber dafür ist nicht etwa der dadurch verdrängte Bericht über den Konflikt zwischen Salomo und Jerobeam erhalten, sondern die Worte וירם יד במלך v. 26 b = *καὶ ἦρ ἐταιρόμενος ἐπὶ τὴν βασιλείαν* sind unmittelbar vor v. 40 *καὶ ἐζήτει Σαλωμὼν θανατῶσαι αὐτὸν* etc. gestellt. Vorher geht die Einsetzung zum Fronvogt und der Bau des Millo’ ganz wie im hebräischen Text, nur mit Umstellung der beiden Sätze: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν Σαλωμὼν εἰς ἄρχοντα σκυτάλης ἐπὶ τὰς ἄρσεις οἴκου Ἰωσήφ. . . . οὗτος ᾠκοδόμησεν τὴν ἄκραν ἐν ταῖς ἄρσεσιν οἴκου Ἐφράιμ*[3])·

[1]) Das ist zweifellos die richtige Aussprache, und שושק, mit Ausfall des Nasals, die korrekte hebräische Orthographie.

[2]) Es steht garnichts der Annahme im Wege, dafs der Pharao, welcher Hadad aufzog und mit sich verschwägerte, mit dem Schwiegervater Salomos identisch ist; die ägyptische Politik konnte sehr wohl mit beiden Gegnern ein gutes Verhältnis suchen. Ebenso möglich ist aber auch, dafs Hadads Beschützer ein Vorgänger des Schwiegervaters Salomos gewesen ist, letzterer Psusennes II., ersterer etwa Pinozem (Psinaches).

[3]) Der Zusatz ist aus den vorhergehenden Worten entnommen und Joseph ganz richtig durch Ephraim ersetzt (beides ist nahezu identisch); dagegen ist im folgenden sogar das Asyndeton (oben S. 367, 5) erhalten.

οὗτος συνέκλεισεν τὴν πόλιν Δαυείδ. Dazwischen steht der wunderliche Satz καὶ ᾠκοδόμησεν Σαλωμὼν (var. τῷ Σαλωμὼν) τὴν Σαρειρὰ τὴν ἐν ὄρει Ἐφράιμ, καὶ ἦσαν αὐτῷ ἅρματα τριακόσια ἵππων. Winckler, dem Benzinger folgt, hat sich dadurch zu helfen gesucht, dafs er Salomo streicht: Jerobeam habe seine Vaterstadt Sereda für sich befestigt und sich 300 Wagen gehalten, d. h. versucht sich unabhängig zu machen. Dafs unter Salomos Regierung auch der mächtigste Israelit etwas derartiges tun konnte, würden wir kaum glauben, wenn es vorzüglich bezeugt wäre, um wie viel weniger, wo es nur auf Konjektur beruht, und wo die daneben stehenden Sätze zeigen, dafs auch LXX ganz wie der hebräische Text Jerobeam als Frohnvogt Salomos in Jerusalem betrachtet. Die Angabe über Sereda und die 300 Wagen (vgl. 10,26) kann sich nur auf Salomo beziehen und scheint reines Autoschediasma; denn für die Annahme, Salomo habe wirklich Sereda gebaut und dabei Jerobeam verwendet, hat der Bericht von LXX, dessen Wert wir jetzt zur Genüge kennen gelernt haben, zu geringe Autorität. — Zur Ausstaffierung der Rückkehr Jerobeams ist die Hadadgeschichte benutzt, aber in welcher Fassung! Nach dem Tode Salomos fordert Jerobeam von Šošenq die Rückkehr; dieser heifst ihn fordern was er wolle[1]). So erhält er die ältere Schwester der Thekemeina (= Tachpnes, die hier natürlich die Gemahlin Šošenqs werden mufs) zur Frau, und sie gebiert ihm in aller Eile einen Sohn Abija. Darauf fordert er definitiv seine Entlassung, geht mit seiner Gemahlin und dem Kind[2]) nach Sereda, sammelt hier den ganzen Stamm Ephraim und baut eine Burg[3]). Dann folgt der Tod des Sohnes, und darauf erst die Versammlung in Sichem — die also frühestens etwa zwei Jahre nach Salomos Tode stattgefunden haben könnte! Dafs das nicht Geschichte sein kann, ist klar; für jeden, der ohne vorgefafste Meinung den Sachverhalt prüft, kann die Priorität des hebräischen

---

[1]) Vgl. dazu oben S. 360, 4.

[2]) In der Hadadgeschichte bleiben Frau und Sohn (Genubat) natürlich in Ägypten; das mufste der Kompilator ändern, da er die Geschichte vom Tode des Sohnes Jerobeams daran anknüpfen wollte.

[3]) In seine Vaterstadt Sereda mufs er gehen, da er nach dieser Geschichtsklitterung eben erst viel später nach Sichem kommt. Die Worte καὶ συνάγεται ἐκεῖ πᾶν σκῆπτρον Ἐφράιμ· καὶ ᾠκοδόμησεν Ἱεροβοὰμ ἐκεῖ χάρακα sind aus der Versammlung Israels in Sichem 12, 1 und der Angabe von Jerobeams Bauten in Sichem und Pnuel 12, 25 zurechtgemacht.

Berichts und die gänzliche Wertlosigkeit der daraus zurechtgemachten Erzählung von LXX auch hier nicht zweifelhaft sein.

Somit haben wir auch nicht den mindesten Anlafs, den Namen *Ἀνώ*, den Jerobeams Gemahlin in LXX erhält, für historisch zu halten; er ist lediglich aus אחית „Schwester" (der Tachpnes) entstanden. Die Hadadgeschichte Reg. I 11 ist nicht durch Contamination mit der Jerobeamgeschichte entstellt, wie Winckler und seine Nachfolger annehmen, sondern umgekehrt diese in LXX aus jener entlehnt. Auch darauf sei noch hingewiesen, dafs es sehr viel wahrscheinlicher ist, dafs der Pharao die Schwester seiner Hauptfrau einem edomitischen Königssohn gibt, als einem flüchtigen israelitischen Frohnvogt, so tüchtige persönliche Eigenschaften derselbe gehabt haben mag.

Die Könige von Edom. Bileʿam.

Wenn uns von den Berichten der hebräischen Geschichtsliteratur über die Vernichtung des Edomiterreichs durch David und seine teilweise Wiederaufrichtung durch Hadad zur Zeit Salomos noch einige authentische Überreste erhalten sind, so zeigt die Königsliste Gen. 36, 31 ff., dafs diese Literatur auch über die Blütezeit des Reichs Kunde besessen hat. Was uns hier erhalten ist, ist freilich nur ein dürftiges Excerpt, das im wesentlichen nur die Namen der Könige und in der Regel ihre Herkunft und ihre Residenzstadt enthält, aber durch mehrere Notizen beweist, dafs die Quelle, aus der es ausgezogen ist, auch hier ein viel reicheres Material enthalten hat.

Die Liste lautet[1]):

1. Belaʿ ben Bʿôr — Name seiner Stadt Dinhaba.
2. Jobab ben Zerach aus Boṣra.
3. Chušam aus dem Taimaniterland.
4. Hadad I. ben Bedad, der Midian im Gebiet von Moab schlug — Name seiner Stadt ʿAwît *(Γεθαιμ)*.
5. Samla aus Masreqa.
6. Šaʾûl aus Rechobot hannahar.
7. Baʿalchanan ben ʿAkbôr.

[1]) Aufser in der Chronik werden die ersten vier Könige auch im Anhang zum griechischen Hiob wiederholt, da hier dieser mit dem zweiten König, Jobab, identifiziert wird.

8. Hadad II. (Hadar) — Name seiner Stadt Pa'u (*Φογωρ*), Name seines Weibes Mhetab'el bat Matred aus (s. u. S. 375) Mêzahab.

Unter den Königen führen zwei denselben Namen Hadad, den auch der vor David geflohene Hadad III. trägt. In der Überlieferung freilich steht nur bei I die Schreibung ganz fest, Gen. und Chr. הדד, LXX *Αδαδ*; bei II hat Chr. הדד *Αδαδ (Αδδα)*, in Gen. die meisten hebr. Handschriften Hadar הדר [dagegen nach Kittel c. 40 mss. und Sam. הדד], LXX *Αραδ, Αραθ*[1]), bei III Reg. I 11 (s. o. S. 361) hat der hebr. Text sechsmal הדד, einmal אדר, LXX durchweg *Αδερ*. Dafs überall derselbe Name, und zwar Hadad herzustellen ist, ist kaum zweifelhaft. Es ist natürlich der bekannte Gottesname, der ja auch sonst als Personenname vorkommt[2]); seit die Amarnatafeln gezeigt haben, wie verbreitet derselbe in alter Zeit in ganz Syrien gewesen ist, kann sein Vorkommen bei den Edomitern keinen Anstofs mehr erregen[3]). Hadad III., „aus dem Samen des Königs von Edom", wird eher ein Enkel als ein Sohn Hadads II. gewesen sein[4]); sein Vater mag im Kampfe gefallen sein. Hadad II. mufs, wenn die Liste Gen. 36 vollständig ist, der König gewesen sein, der Davids Angriff erlegen ist.

Die Angabe, dafs Prinz Hadad III. aus königlichem Geblüt war und sich an den Knaben die Zukunftshoffnungen knüpfen, kontrastiert auffällig zu der Tatsache, dafs in der Liste niemals der Sohn auf den Vater folgt. Unsere Kunde ist indessen zu dürftig, um darauf hin die Authentizität der Liste zu bezweifeln; gerade in dem Vernichtungskampf mag man sich an das regierende Königsgeschlecht geklammert haben[5]). Auch könnte

---

[1]) Aufserdem fügt LXX bei ihm auch den Vatersnamen von I *υἱὸς Βαραδ* ein.

[2]) S. das Material bei Zimmern KAT. 443 f.

[3]) Daraus folgt natürlich noch nicht, dafs sie den Gott Hadad verehrt haben; sie können den Personennamen von den Nachbarn entlehnt haben, ebenso wie sich z. B. bei den Philistern kana'anäische Personennamen finden.

[4]) Dafs seine Retter „die Knechte seines Vaters" heifsen, Reg. I 11, 17, kann ungenau sein, oder sein Vater kann neben Hadad II. eine Stellung eingenommen haben wie Jonatan neben Saul, oder auch nach dessen Tode sich noch eine Zeitlang behauptet haben. Gleichnamigkeit zwischen Sohn und Vater ist dagegen bei den Semiten äufserst selten.

[5]) Vgl. auch, wie sich an Ba'ša von Israel, obwohl er Usurpator war, doch sofort ein dynastisches Gefühl ansetzt: Reg. I 16, 15 ff. und vor allem

Hadad II., bei dem weder Vater noch Heimat genannt wird, ganz wohl der Sohn Baʿalchanans sein, sodafs sich schliefslich wirklich eine Dynastie gebildet hätte. An sich ist bei einem halbnomadischen Stamm, dessen Zweige zwar festbegrenzte Gebiete besetzt haben und in Ortschaften leben, bei denen aber der Ackerbau nur eine geringe Rolle spielen konnte (vgl. die Schilderung Esaus), an einen konsolidierten Staat und ein festes Königtum noch viel weniger zu denken als bei den Israeliten in den Tagen Šamgars und Jaʿels (Jud. 5, 6), Gideons und Abimeleks; und auch später ist es ja in Israel nur ganz vorübergehend zu einer wirklichen Dynastie gekommen. Von einem „Wahlreich" darf man in Edom auch nicht reden; sondern bald dieser bald jener Häuptling gewinnt, im Kampf sei es gegen äufsere Feinde, sei es gegen den zeitweiligen König, die Herrschaft, und behauptet sich so gut es geht; daher auch der fortwährende Wechsel der Residenz. Alle edomitischen Stämme können nur vorübergehend einmal unter einem Herrscher zusammengefafst gewesen sein, vermutlich zu Anfang, nach der Okkupation des Landes; zur Zeit Sauls und des Raublebens Davids gehörten die westlichen Stämme (Qenaz mit Kaleb, Qorach) und das Negeb sicher nicht mehr zum Edomiterreich, sondern dies war auf die ʿAraba und das Gebirge Seʿîr beschränkt. Andererseits ist ebenso sicher und wird durch die Sage von Esau und was daran anschliefst bestätigt, dafs das Reich wenigstens zeitweilig eine relativ ziemlich bedeutende Macht und daher auch manche feste Institutionen und eine gewisse Kultur gehabt haben mufs, ähnlich wie später die Reiche der Nabatäer und Ghassaniden; das bestätigt aufser unserer Königsliste vielleicht auch die Einteilung in „Tausendschaften", falls diese eine militärische Einteilung von einiger Konsistenz gewesen ist.

Von den Königen ist der zweite, Jobab, ein ben Zerach, d. h. aus dem Zarchitenstamm, der also, da Boṣra[1]) als seine Heimat bezeichnet wird, hier, beim heutigen Buṣêra fünf Meilen südlich vom Toten Meere, gesessen hat. Der nächste König, Chušam, stammte „aus dem Taimanitenlande". Wie bei Chûšam wird auch

Izebels Äufserung II 9, 31. ʿOmri hat als Rächer des bereits als legitim betrachteten Königshauses die Herrschaft gewonnen und sein Haus sie durch drei Generationen behauptet.

[1]) LXX *Βοσόρρα*, als Hauptort Edoms (z. T. neben Taiman) Amos 1, 12. Jerem. 49, 13. 22. Jes. 34, 6; Jerem. 48, 24 fälschlich zu Moab gerechnet.

bei Samla und Ša'ûl kein Stamm-(Vaters-)name, sondern nur die Heimat angegeben, Masreqa und Rechobôt hannahar. Jenes (משׂרקה *Μασεκκα*, Euseb. *Μασρηκά*, wohl von שׂרק „Rebe", also in einer Weingegend) verlegt Euseb. onom. 277 wohl mit Recht nach Gebalene, d. h. dem nördlichen Edom; dafs es noch existiere, sagt er nicht. Rechobôt ist ein gewöhnlicher Ortsname (Platz, Markt), von anderen durch den Zusatz „am Flufs" unterschieden (LXX *ἐκ Ροωβωθ τῆς παρὰ ποταμόν*). Nach Euseb. onom. 286 *καὶ νῦν ἐστι φρούριον ἐν τῇ Γαβαλήνῃ* (usque hodie est praesidium in regione Gebalene et vicus grandis qui hoc vocabulo nuncupatur), d. i. die Militärstation Robatha not. dign. Or. 34, 11. 27 ed. Seeck in der Nähe von Zoara: „der Flufs" ist also einer von den perennierenden Bächen, die von den südöstlichen Bergen der 'Araba und dem Toten Meer zufliefsen[1]). Demnach enthalten wohl auch die drei genealogischen Angaben, die noch bleiben, 1. Bela' ben B'ôr, 4. Hadad I. ben Bedad (LXX *Βαραδ*), 7. Ba'alchanan ben 'Akbôr, nicht Vaters- sondern Geschlechtsnamen, wenn wir auch die Geschlechter B'ôr, Bedad oder Barad[2]), und 'Akbôr („Maus"; als Personename in Juda Reg. II 22, 12. 14. Jer. 26, 22. 36, 12) nicht nachweisen können; sie müssen natürlich innerhalb der Tausendschaften gestanden haben so gut wie die Bewohner Boṣra's und der anderen hier genannten Orte.

Die Könige, deren Heimatsort erwähnt ist, mögen in diesen residiert haben. Bei 1. 4. 8 dagegen werden ihre Städte genannt. Die Stadt des Bela' ist Dinhaba[3]) דנהבה *Δενναβα*, Euseb. on. 249 (ergänzt nach Hieron.) *Δαναβᾶ. καὶ ἔστι νῦν κώμη Δαννεὰ ἀπὸ ἡ σημείων (Ἀρεοπόλεως ἀπιόντων εἰς τὸν Ἀρνωνᾶν, καὶ ἄλλη Δαναβᾶ ἐπὶ τοῦ ὄρους Φογὼρ ἀπὸ σημείων)ζ τῆς Ἐσβοῦς*; letzteres, 7 röm. Meilen w. von Chesbon am Rande des Jordantales (Berg Pe'ôr) kommt hier nicht in Betracht, eher Dannea 8 Meilen n. von Areopolis, zwischen diesem und dem Arnon, da sich Edoms Gebiet in alter Zeit sehr wohl bis hierher erstreckt haben kann; aber die Namen stimmen nicht gut. — Die Stadt des Hadad I. hebr. עוית (Chr. verschrieben עיות) heifst in LXX *Γεθθαμ*, d. i. עתים. Marquart[4])

[1]) Die Deutung auf den Euphrat ist natürlich absurd, die Wincklers auf den Nachal Miṣraim so unwahrscheinlich wie möglich.

[2]) Der Ort Bered, Barad westlich vom Brunnen Lechairo'i (oben S. 223) kann damit nichts zu tun haben. Chron. I 7, 20 bietet im Stammbaum Ephraims den Namen ברד Bered.

[3]) Vgl. Clermont-Ganneau im rec. d'archéol. or. V 8 ff.

[4]) Fundamente israel. und jüd. Gesch. 1896 S. 11.

hat diesen Namen in dem des seltsamen Königs כושן רשעתים Kûšan Riš'ataim von Aram Naharaim, d. h. dem Stromland am Euphrat, wiederfinden wollen, der Jud. 3 Israel unterwirft und von 'Oṯniel besiegt wird. Was von ihm erzählt wird, ist völlig inhaltsleer und gibt lediglich das Schema des Deuteronomisten; aber wie dieser den 'Otniel aus der alten jahwistischen Geschichte von dem Bruder Kalebs entlehnt hat, wird auch dem Namen des fremden Königs irgend etwas reales zu Grunde liegen. Marquart vermutet, in Weiterbildung einer Hypothese Klostermanns, Aram sei aus Edom, Kûšan aus dem dritten Edomiterkönig Chûšam entstellt, sein Beiname sei aus ראש עתים „Häuptling von 'Attaim" entstanden. Dann läge also eine ältere Überlieferung zu Grunde, nach der das kalibbitische Geschlecht sich von der Herrschaft des Edomiterkönigs befreit hätte. Unmöglich ist das gewifs nicht, wenn auch namentlich die Änderung von Chušam in Kûšan ziemlich gewaltsam ist; aber dafs ein Aramäerkönig vom Euphrat nach dem äufsersten Süden Palästinas vorgedrungen wäre, ist in der Tat sehr wenig wahrscheinlich. Andrerseits kann man den König Kûšan natürlich auch mit dem oben S. 315f. besprochenen midianitischen Namen in Verbindung setzen. Eine sichre Entscheidung ist mit unseren Mitteln nicht möglich. Über die Stadt 'Awit oder 'Attaim wissen wir so wenig etwas wie Eusebius Onom. 241, der sie wohl ganz richtig nach Gebalene, d. i. dem Gebiet sö. vom Toten Meer verlegt. — Die Stadt Hadads II. heifst פעו Pa'û (Chr. פעי), LXX *Φογωρ* d. i. פעור, womit ohne Zweifel der bekannte Berg in Moab am Rande der Jordanebene Num. 23, 28 gemeint ist, an dessen Fufs nach Deut. 3, 29. 4, 46. 34, 6. Jos. 13, 20 der Ort Bet-Pe'ôr (vgl. Euseb. onom. 233) lag[1]). Aber bis hierher hat Edoms Macht schwerlich je gereicht; so wird die Lesung von LXX eine falsche Konjektur und Pa'u richtig sein. Über die Lage des Ortes ist nichts bekannt.

[1]) Nach E Num. 25, 1—5 (daraus Hosea 9, 10. Deut. 4, 3) wird hier bekanntlich ein Ba'al Pe'ôr verehrt, zu dem die Israeliten abfallen. Der Priestercodex setzt an Stelle desselben die durch eine Pest bestrafte Ehe eines Israeliten mit einer Midianitin (Num. 25, 6 ff.; v. 18. Num. 31, 16. Jos. 22, 17 contaminieren beide Versionen), und macht auch Bile'am zum Midianiter (oben S. 315). Dadurch ist der Schein erweckt, als sei Ba'al Pe'or ein midianitischer Gott und hätten die Midianiter ehemals in Moab gesessen, was Winckler Gesch. Israels I 47, der hier plötzlich sehr gläubig wird, für historisch hält und zu den wildesten Kombinationen benutzt.

Hadad II. ist der einzige König, bei dem der Name seiner Gemahlin angeführt ist. Einen offenkundigen Fehler der Überlieferung hat Marquart (l. c. S. 10) korrigiert: Mehêṭab'el bat Maṭred[1]) aus (בן an Stelle von בת, LXX *υἱοῦ*) Mêzahab (מיזהב *Μεζοοβ*). Denn letzteres ist nicht der Name einer Frau oder eines Mannes, sondern ein Ortsname „Goldwasser". Mit Recht hat Marquart ihn mit dem Ortsnamen די זהב Deut. 1, 1 (LXX *καταχρυσέα*) identifiziert und dies in בי זהב korrigiert[2]). Wahrscheinlich kommt der Ort noch einmal vor, in dem Liede aus dem „Buch der Kriege Jahwes", mit dem E Num. 21, 14 den Zug durch die moabitische Steppe illustriert hat[3]). Das Volk ist vom Wadi (nachal) Zared an „das jenseitige Ufer des Arnon" gelangt

[1]) מטרד, LXX *Ματραειθ*. Danach ist Winclers Deutung מטראד „Regen der Wolke" (Gesch. Isr. I 193, 1) wohl richtig.

[2]) Deut. 1, 1 enthält bekanntlich eine ganz wüste Anhäufung von Namen, die an den Kern: „dies sind die Worte, die Mose zu ganz Israel in Transjordanien (בעבר הירדן) sprach" angeschlossen sind:

1. „in der Wüste".
2. „in der ʿAraba" (d. i. dem Jordantal).
3. „gegenüber Sûph" מול סוף, *πλησίον τῆς Ἐρυθρᾶς* [sc. *θαλάσσης*; dies Wort haben also LXX auch nicht im Text gehabt]; s. im Text S. 376.
4. „zwischen Pa'ran und תפל Tophel, *Τοφολ*" — das kann des abweichenden Dentals wegen schwerlich das heutige eṭ-Ṭafile im nördlichen Edom sein [wenn das gemeint wäre, wäre „zwischen Pa'ran und Tophel" die ʿAraba südlich vom Toten Meer].
5. „und Laban" — vielleicht = Libna *Λεβωνα* Num. 33, 20 zwischen dem Sinai und Qadeš; doch kann dieser Name überall vorkommen, wo eine Gegend weifs aussieht.
6. „und Chaṣerot" — nach Num. 11, 35. 12, 16. (daraus 33, 17) im Osten der Sinaihalbinsel, j. ʿAin Chaḍra oder Chuḍêra; doch ist hier offenbar ein anderer Ort dieses Namens („Gehöfte") gemeint, s. u. S. 377.
7. „und Dizahab", s. im Text.
8. „11 Tage vom Choreb auf dem Wege zum Gebirge Seʿîr bis Qadeš Barneaʿ". Gemeint ist hier wohl, dafs die Strecke vom Choreb bis Qadeš 11 Tagereisen beträgt, Qadeš aber die Hauptstation auf dem Wege zum Gebirge Seʿîr ist. Die alte Tradition, welche die Gesetzgebung nach Qadeš verlegt, klingt hier noch nach. Wie aber gerechnet ist, ist nicht zu ermitteln. Das Routier Num. 33 zählt vom Sinai bis Qadeš 21 Tagereisen.

[3]) Vgl. ZATW. V 45 ff. Sehr bezeichnend für E ist, wie er bei der nächsten Station Beʾer „Born" [nach Deut. 2, 26 in der Wüste von Qedêmot] das sog. Brunnenlied, das den hier liegenden Born von Volkshäuptlingen mit ihren Richterstöcken gegraben sein läfst, sodafs das Wasser aus der Tiefe aufsteigt, als Beleg eines Wunders verwertet: „das ist der Born, bei dem Jahwe zu Mose sprach: sammle das Volk, dafs ich ihm Wasser gebe".

(nach E's Geschichtskonstruktion damals die Grenze zwischen Moab und den Amoritern). „Daher heifst es im Buch der Kriege Jahwes: את והב בסופה und die Wadis am (?) Arnon und den Abhang der Wadis, welcher sich ertsreckt (neigt?) zum Wohnsitz (??) von ʿAr und sich lehnt an das Gebiet von Moab". Das Zitat ist jedenfalls korrupt überliefert und für uns fast durchweg unverständlich; nur dafs es sich irgendwie um eine Schilderung der Lokalitäten des Arnongebiets handeln mufs (in welchem Zusammenhang, ist völlig unbekannt), ist klar. Den Eingang lesen LXX *τὴν Ζωοβ ἐφλόγισεν*, also את והב שרם; und והב ist gewifs richtig. Alsdann haben wir „das Gold in Sûpha", d. h. vermutlich ein schilfreiches Wadi (daher Sûpha), das Gold mit sich führt. Das könnte sehr wohl mit Mêzahab identisch sein; auch Deut. 1, 1 findet sich neben diesem der Ortsname Sûph [1]). Dafs die Gemahlin Hadads II. eine Edomiterin war, ist zwar nicht notwendig, aber doch recht wahrscheinlich; und nichts steht der Annahme im Wege, dafs Edoms Macht zeitweilig bis an und selbst über den Arnon reichte (vgl. o. über Dinhaba). Der Name מהיטבאל *Μετεβεηλ* „El erweist Wohltaten" ist wohl eher der Name des Geschlechts, aus dem Maṭr-'ed stammt, als Personenname.

Im übrigen zeigen alle Ortsangaben, die wir lokalisieren können, dafs der Schwerpunkt Edoms in dem Berglande östlich von der ʿAraba lag, und seine Könige aus diesen Gebieten hervorgegangen sind.

Unter den Königen ist der erste, בלע בן בעור Bela' ben Be'ôr *Βαλακ*[2]) *υἱὸς τοῦ Βεώρ*, wie Nöldeke seit langem erkannt hat, identisch mit בלעם בן בעור *Βαλααμ υἱὸς Βεώρ*, Num. 22 ff.; der

---

[1]) Das kann hier nicht „das Schilfmeer" sein, wie LXX verstehen, weil dann ים nicht fehlen könnte. — Sonst wird bekanntlich wie der Golf von Suez, so auch der von Ailat als „Schilfmeer" bezeichnet Reg. I 9, 26. Num. 21, 4 = Deut. 1, 40. 2, 1.

[2]) Haben LXX den Moabiterkönig בלק *Βαλακ* aus der Bileamgeschichte an seine Stelle gesetzt? vgl. u. S. 377, 4. בלע wird Gen. 14, 2. 8 bekanntlich als urzeitlicher Name von Soʿar gebraucht; was den Verfasser zu dieser Entdeckung geführt hat, wissen wir nicht. Im Priestercodex Gen. 46, 21 (anders Num. 26, 38 und Chron. I 8, 1. 3) wird ein Geschlecht Belaʿ in Benjamin genannt, das schwerlich geschichtlich ist, vgl. Entst. d. Jud. 161. Chron. I 5, 8 kennt im Moabiterland, in ʿAroʿer, Nebo und Baʿal Meʿon, ein Geschlecht Belaʿ ben ʿAzaz ben Šemaʿ ben Joʾel. Alle solche Angaben führe ich nur an, um vor ihrer Benutzung zu warnen: sie haben gar keinen Wert.

Vatersname stimmt vollständig, und Bil'am wird nur ein vollere Form von Bela' sein. Nun stammt Bileam nur nach der einen Version [1]) Num. 22,5 aus „Petôr *Φαθουρα* am Strom", d. h. am Euphrat [2]), dem Pitru der Assyrer [3]); das ist sicher E (daraus entlehnt Deut. 23, 5, wo es Petôr in Aram Naharaim heifst). Nach E haben die Israeliten das Amoriterreich Sîchons vernichtet, das nördlich vom Arnon lag, und lagern jetzt hier, der Jordanaue gegenüber, nördlich von Moab. Dessen König Balaq ben Sippôr [4]) läfst den Bil'am durch Gesandte holen und kommt ihm 22,36 nach 'Ar-Moab [5]) am Arnon an der Nordgrenze seines Reiches entgegen. Unmittelbar daneben steht in 22,5 die andere Angabe, dafs Bileam „im Lande der Bne 'Ammon" [6]) wohnt. Wellhausen und andere haben darauf hingewiesen, dafs nach der ganzen Erzählung von J Bileam nicht weit von Moab entfernt wohnen kann: er reitet auf seiner Eselin, zwischen Weinbergsmauern, nur von zwei Burschen begleitet, und als er infolge des Eingreifens Jahwes wieder umgekehrt ist, geht Balaq hin ihm zu holen (das hat Wellhausen mit Recht aus 22, 37 gefolgert). Jetzt gehen sie zusammen nach קרית חצית v. 39 „Gassenstadt" (Sam. חוזית), wofür LXX *πόλεις ἐπαύλεων* קרית חצרות liest; dies Qirjat Chaṣerot „Gehöftstadt" ist offenbar der Deut. 1, 1 neben Mezahab genannte Ort (S. 375 Anm.), der im Arnongebiet zu suchen ist; denn nach J lagert Israel inmitten des moabitischen Gebiets (22, 3a. 6).

Danach scheint die Angabe, welche Bileam im Ammoniterlande wohnen läfst, zu J zu gehören. Das ursprüngliche kann

---

[1]) Zur Quellenscheidung s. vor allem Wellhausen Kompos. d. Hexateuchs[3] (1899) S. 347 ff. v. Gall Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope (S.-A. aus dem Festgrufs für Stade, 1900). Baentsch Kommentar zu Numeri 1903, 589 ff.

[2]) Die Meinung von Marquart (l. c. S. 74), Winckler, Cheyne, הנהר sei hier der oben S. 373 besprochene Flufs von Rechobot in Edom, kann ich mit v. Gall S. 6 nicht für richtig halten. „Der Flufs" schlechthin ist im A. T. immer der Euphrat [nicht der Jordan, wie Winckler meint].

[3]) Die Gleichung halte ich trotz Marquarts Einwand, der an dem gutbezeugten ô oder û der hebr. Form Anstofs nimmt, nach wie vor zum mindesten für höchst wahrscheinlich.

[4]) Der Name dieses Moabiterkönigs, der nur in der Bileamgeschichte vorkommt, klingt auffallend an Bil'am ben Be'ôr an: ist er nach dem Vorbild desselben erfunden? (vgl. *Βαλαξ* in LXX als Name des Edomiterkönigs Bela').

[5]) So hat schon Knobel für מואב עיר *πόλιν Μωάβ* korrigiert.

[6]) So „13 mss. Sam. Syr. Vulg." (Kittel) für בני עמו der meisten hebr. mss. und LXX.

das aber auch kaum sein. Denn Bileam ist zwar kein Israelit, wohl aber ein Diener Jahwes, der von diesen inspiriert wird, er nennt 22, 18 Jahwe „meinen Gott"; das pafst für einen Ammoniter (oder gar einen Aramäer) garnicht, sondern weist auf die Südstämme, die dem Machtbereich des Sinaigottes angehören. Wenn die Version des Priestercodex, die Bileam zu einem Midianiter macht (und die darauf beruhende Interpolation Num. 22, 4. 7), nicht gar so elend wäre, könnte man glauben, dafs sich hier noch die älteste Tradition erhalten hätte. Aber auch Edom erscheint unanstöfsig; wie noch der Hiob mit voller Absicht in das Gebiet der Wüstenstämme verlegt ist und in die israelitische Spruchliteratur angebliche oder wirkliche Dichtungen von Angehörigen derselben Aufnahme gefunden haben, so gilt ja auch Edom als Sitz der „Weisheit"[1]), die von einem Wissen um Jahwe kaum getrennt gedacht werden kann. Auch halte ich es für sehr möglich, dafs Jahwe bei den übrigen Edomitern ebensogut verehrt worden ist, wie bei Kaleb, Qorach, Qain. Wenn nun Bileams erster Spruch beginnt (23, 7): „Von Aram hat mich geholt Balaq, der König Moabs von den Bergen des Ostens", so ist es sehr wahrscheinlich, dafs Hommels Konjektur Edom für Aram das richtige trifft, d. h. dafs ursprünglich in der Spruchdichtung (schwerlich noch in einer der direkten Quellen unserer Erzählung) Edom hier gestanden hat, zumal die „Berge des Ostens" für Aram nicht passen[2]), sondern auf das Land Qedem (o. S. 243 f.) hinweisen. Wenn Bileam mit dem Edomiterkönig Bela' identisch ist, ist die Änderung kaum zu vermeiden.

Und nun gewinnt die meines Wissens zuerst von Ewald aufgestellte Vermutung eine feste Grundlage, dafs Bil'am ben Be'or identisch sei mit dem weisen Loqmân, von dessen gottesfürchtigen Sprüchen Mohammed in der 31. Sure erzählt. Sie beruht zunächst darauf, dafs die Tradition diesem einen Vater Ba'ûr gibt, und dafs hebr. bl' und arab. lqm beide „verschlingen" bedeuten, so dafs der arabische Name als eine korrekte Übersetzung des hebräischen erscheint. Weiter aber wird Loqmân von der Tradition nach Aila versetzt und mit dem verschollenen Volksstamm der

[1]) Jerem. 49, 7. Obadja 8.

[2]) Die Übersetzung „Berge der Vorzeit", die Deut. 33, 15 wohl zweifellos ist, pafst Num. 23, 7 garnicht.

'Aditen verbunden[1]); und diese gehörten nach Nordarabien, wo sie Ptolemaeos VI 7, 21 (neben den Skeniten, Sarakenen, Thamudenern) als Ὀαδῖται (in den Handschriften z. T. in Θαδῖται verschrieben) kennt[2]). Loqmân ist also nach der arabischen Tradition in der Nähe von Edom und Midian heimisch, eben in dem Gebiet, aus dem nach der ursprünglichen hebräischen Überlieferung Bil'am stammt. Die uralte Sagengestalt scheint also in der Tat bis auf die Zeit Mohammeds in den Traditionen der nordarabischen Grenzstämme fortgelebt zu haben. Denn was von beiden erzählt wird, ist im letzten Grunde identisch: Bil'am und Loqmân sind weise Seher, die von der Gottheit inspiriert werden und ihre Sprüche in poetischer Form verkünden. Die hebräische Erzählung benutzt den einen, um durch seinen Mund die Verherrlichung Israels (Davids) zu verkünden, Mohammed macht aus dem andern einen Vertreter der wahren Religion in der Urzeit. Den ursprünglichen Sinn der hebräischen Erzählung hat Goldziher[3]) aufgeklärt: das Wort des Dichters, vor allem die unter bestimmten Riten gegen den feindlichen Stamm gesprochenen Schmähsprüche (higâ' bei den Arabern) sind von göttlichen Mächten (Ginnen) eingegeben und haben daher wirksame Zauberkraft; und zu diesem Zweck holt ja Balaq den Bil'am.

Die Gestalt des zauberkräftigen Sehers und Dichters Bil'am entstammt also dem Leben und der echten Sagentradition der Wüstenstämme. Weiteres läfst sich über das Verhältnis der beiden Gestalten, in die er sich differenziert hat, nicht ermitteln, da wir über den Edomiterkönig sonst nichts wissen, also auch nicht entscheiden können, ob er eine historische Persönlichkeit ist, deren sich die Sage bemächtigt hat, oder eine Sagengestalt, die an die Spitze der Königsliste gestellt ist. War er wirklich ein geschichtlicher König, so ist er in der Sage zu einem mächtigen, von der Gottheit begnadeten Zauberer geworden, etwa wie später Salomo. Diese Gestalt hat die hebräische

[1]) Vgl. Sprenger Leben und Lehre des Mohammad I S. 100 A. 2. Die Scheidung zwischen dem uralten 'Aditen, dem Gott eine Lebensdauer von sieben Adlern gewährt, und dem jüngeren Weisen der Zeit Davids, der in Aila lebt und zu einem Nubier gemacht wird, ist natürlich sekundär.

[2]) Sprenger, Mohammad I 62. 506. Alte Geographie Arabiens 144. 199; vgl. Loth ZDMG. 35, 622ff.

[3]) Abhandlungen zur arabischen Philologie I 1896, S. 42f.

Dichtung benutzt, um durch ihn widerwillig genug die aufsteigende Macht Israels und den Untergang seines eigenen Volkes verkünden zu lassen. Denn das letztere ist offenbar ein ganz wesentlicher Zug, der den edomitischen Ursprung Bileams bestätigt, ja eigentlich poetisch ganz unumgänglich macht: seine Prophezeiung klingt aus nicht nur in das Königtum Davids, sondern gerade in die Vernichtung Moabs und Edoms, also der beiden Völker, deren Repräsentanten zusammenwirken um das drohende Übel rechtzeitig abzuwenden[1]).

Die Ersetzung von Edom durch Aram in der Bileamgeschichte beruht übrigens nicht auf einen Lese- oder Schreibfehler, sondern auf bewufster Absicht. Es ist dieselbe Tendenz, welche bei Abraham die Verwandtschaft mit den Aramäern in den Vordergrund rückt und Laban aus einem Vertreter der bne Qedem zu einem Aramäer aus dem Euphratlande gemacht hat.

Ob die Königsliste im übrigen vollständig und ohne Korruptelen überliefert ist[2]), können wir aus unserem Material ebensowenig ermitteln, wie ob aufser Bela' noch ein anderer Name im Verdacht mythischen Ursprungs steht. Anstöfse in den Namen finden sich nirgends, wenn ich es auch für möglich halte, dafs die Identifikation des zweiten König, Jobab[3]), mit

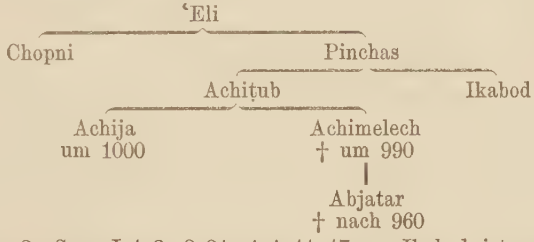
[1]) Daran schliefst der Spruch über 'Amaleq, dessen Katastrophe durch Saul schon 24, 7 erwähnt hat. Auch über Qain mag schon früh ein Ausspruch hier gestanden haben, der durch den jetzigen jungen Spruch v. 21 f. verdrängt ist. — Gegen v. Galls Behauptung, sämtliche Lieder Bile'ams seien nachexilisch (ja „zum Teil gehen sie bis auf die Tage Jesu herab"!) vgl. o. S. 320, 4.

[2]) Marquart l. c. S. 10 vermutet, Ba'alchanan ben 'Akbôr sei aus der Liste zu streichen, letzteres sei Variante von B'ôr, Ba'alchanan in Wirklichkeit der am Rande nachgetragene Name des Vaters Hadads II. Möglich ist gewifs, dafs derartige Korruptelen vorgekommen sind, wie es denn gewifs auf irgend einem Fehler beruht, dafs bei Chûšam und Ba'alchanan die Stadt und bei vier Königen die Genealogie fehlt; aber das Material ist zu dürftig, um irgend etwas zu erweisen.

[3]) Dafs dieser Name Jos. 11, 1 als der eines Königs der unbekannten Kana'anäerstadt Madon vorkommt, Gen. 10, 29 (J[2]) als ein sonst unbekannter Joqtanidenstamm [aufserdem Chron. I 8, 9. 18 in dem wüsten Stammbaum Benjamins], besagt garnichts, und ebensowenig der Anklang des Namens seines Nachfolgers חשם Chušam *Ἀσομ* an das judäische Geschlecht חשם Chašûm *Ησαμ*, *Ασωμ* u. ä. [Entst. d. Jud. 144; als Chušim bei Benjamin Chron. I 7, 12. 8, 8. 11, und im Priestercodex Gen. 46, 23. Num. 26, 42 Sohn Dans]. Sa'ûl erscheint im Priestercodex Num. 26, 13. Gen. 46, 10. Exod. 6, 15 (mit dem Zusatz „Sohn der Kana'anitin") unter den simeonitischen Geschlechtern.

אייב Hiob in LXX das richtige trifft; dann hätte diese Gestalt eine ähnliche Entwickelung durchgemacht wie Bil'am. Über Chuśam s. o. 374. Die spätern Könige sind gewifs rein historisch, wenn auch Lücken und Schreibfehler nicht ausgeschlossen sind. Von höchstem Wert ist die einzige rein geschichtliche Notiz der Liste, die Angabe, dafs der vierte König, Hadad I., Midian im Gebiet von Moab (בשדה מואב, vgl. S. 329) geschlagen habe. Mit Recht ist diese Notiz mit den aus Gideons Geschichte bekannten Raubzügen der Midianiter kombiniert worden. Denn wenn der achte König, Hadad II., in die Zeit Sauls und Davids gehört, also etwa um 1000—980 regiert hat, wird der vierte etwa ein Jahrhundert vor ihm, nach 1100 v. Chr., anzusetzen sein; und wenn auch jeder bestimmte Anhalt fehlt, um das zeitliche Verhältnis zwischen Gideon und Abimelech einerseits und dem Einfall der Philister und der Zerstörung von Silo andererseits zu bestimmen, so können wir doch das letztere Ereignis annähernd auf 1080 v. Chr. datieren[1]). Vermutlich wird Abimelechs Katastrophe kurz vorher stattgefunden haben, Gideons Erhebung also rund auf 1100 v. Chr. anzusetzen sein. Nun ist von selbst klar, dafs wenn die Midianiter (mit „'Amaleq und allen bne Qedem", vgl. o. S. 244) im Ostjordanlande mächtig auftraten und von hier aus Manasse heimsuchten, Moab und vor allem Edom nicht minder unter ihren

[1]) Den einzigen Anhalt bietet bekanntlich der Stammbaum des 'Elidenhauses, den ich mit den Belegen hersetze:



1—4: Sam. I 14, 3. — 2: Sam. I 1, 3. 2, 34. 4, 4. 11. 17. — Ikabod ist nach Sam. I 4, 19 zur Zeit des Philistersieges, bei dem die beiden Söhne 'Elis fallen, geboren; sein Bruder Achitub mufs daher älter sein. Dessen Sohn Achija trägt das Ephod bei dem Siege Sauls und Jonatans über die Philister Sam. I 14, 3. 18; dessen Bruder Achimelech ist I 21, 2 ff. 22, 9 ff. unter Saul Priester in Nob. Hier wird er mit seinem ganzen Geschlecht umgebracht; nur sein Sohn Abjatar entkommt zu David 22, 18 ff. Er lebt noch bei Salomos Antritt Reg. I 2, 26, um 960 v. Chr., und mag um 1020 geboren sein. Das führt auf etwa 1080 als Zeit des Sieges der Philister.

Raubzügen gelitten haben müssen als Israel; durch diese Gebiete ging ja ihr Weg[1]). Wenn also Hadad I. die Midianiter in Moab schlug, ist er ihnen (ähnlich wie Gideon) entgegengerückt, als sie von einem ihrer Züge nach Norden zurückkehrten. Zugleich bestätigt diese Angabe das eben aus den Ortsnamen gewonnene Ergebnis, dafs Edoms Macht sich ziemlich weit nach Moab hinein ausgedehnt hat.

Über Hadads I. Nachfolger שמלה Samla *Σαμαλα*, *Σαλαμα* und var. und שאול *Σαουλ* — der also etwa eine Generation vor seinen Namensvetter in Israel fällt — wissen wir nichts. Der Name des nächsten Königs Baʿalchanân *Βαλαεννων* beweist, dafs mit der beginnenden Seſshaftigkeit auch die Bezeichnung der Gottheit als Baʿal einer Kultusstätte in Edom aufgekommen ist, wie in Israel[2]). Über den letzten König Hadad II. ist schon gesprochen.

Eine Abschätzung nach Durchschnittsdauer — etwa 20 Jahre für die Regierung — ist bei derartigen Listen natürlich ganz problematisch. Doch haben wir gesehen, dafs wir Hadad I. mit einiger Wahrscheinlichkeit um 1100—1080 ansetzen dürfen. Falls die Liste vollständig und durchweg authentisch und Belaʿ wirklich der erste König ist, würde er um 1160 anzusetzen sein, d. h. das edomitische Königtum wäre etwa in der Mitte des

[1]) Vermutlich werden sie in der Regel zunächst die heutige „Pilgerstrafse“ eingeschlagen und sich dann je nach dem Ziel ihres Zuges gegen das Kulturland gewendet haben. In der Erzählung Jud. 8, 4ff. haben Zebach und Ṣalmunnaʿ das Ostjordanland durchzogen (denn hier ist alles in Angst vor ihnen), sind vermutlich etwa bei Betšean über den Jordan gegangen, und haben am Tabor Gideʿons Brüder erschlagen (v. 18). Dann ziehn sie weiter v. 11 „auf der Strafse der Zeltbewohner östlich von Nobach [= Qenât Num. 32, 42, d. i. Qenawât, Kanatha im Haurân; die Richtigkeit der Gleichung zu bezweifeln liegt gar kein Grund vor] und Jogbeha [auch Num. 32, 35, j. Agbêhât östlich von es-Salṭ im Ammoniterland, südlich vom Jabboq]“; d. h. sie sind mit ihrer Beute auf die grofse Karawanenstrafse im Osten zurückgekehrt. Sie müssen dieselbe aber bereits weit nördlich vom Jabboq erreicht haben; denn Gideon, der den Jordan unterhalb der Mündung des Jabboq überschritten haben mufs (weil er annahm, sie seien bereits so weit nach Süden gelangt), wendet sich jetzt nach Norden: er kommt erst nach Sukkot, das nach Gen. 33, 17 südlich vom Jabboq liegt, dann nach Pnuʾel an der Furt des Jabboq Gen. 32, 23. 32.

[2]) Ebenso in Moab, wie die Namen Bamot-baʿal Num. 22, 41. Jos. 13, 17, wahrscheinlich = Bamot Num. 21, 19 (J^2) und Bet Bamôt Mešaʿ Zl. 27, und Baʿal-meʿon (Mešaʿ Zl. 9. 30. Jos. 13, 17) beweisen. Auch hat man gewifs auf dem Berge Peʿor wirklich einen Baʿal-Peʿor verehrt.

12. Jahrhunderts entstanden, kurz nach Ramses III. Das stimmt zu den oben S. 338. 349 vorgetragenen Vermutungen. In der Tat kann, da noch Ramses III. die Herrschaft über Kanaʿan mit seinen Zwingburgen behauptet hat, wenn nicht das Eindringen der Edomiter in das Negeb und den Süden des Gebirges Juda, so doch ihre Unabhängigkeit nicht wohl früher fallen. Um die ägyptischen Festungen, namentlich „die Burg des Kanaʿan", mögen von ihnen und ebenso von den Judäern und ihren Verwandten manche Kämpfe geführt worden sein; doch ist uns eine Kunde darüber bei den Ägyptern ebensowenig erhalten wie bei den Israeliten. Hat es eine wirklich geschichtliche Überlieferung darüber gegeben, etwa bei den Edomitern, so ist sie für uns vollkommen verschollen.

Das weitaus wichtigste an der Liste ist jedoch nicht ihr Inhalt, sondern die Tatsache ihrer Existenz selbst. Was uns erhalten ist, trägt denselben Charakter, wie die sog. Epitome, das Gerippe des hebräischen Königbuchs, und ist offenbar ebenso wie dies nur der letzte Rest einer viel umfangreicheren Geschichtsüberlieferung. Wären uns bei den Israeliten neben der Epitome aus der Zeit der beiden Reiche nicht wenigstens einzelne ausführlichere geschichtliche Abschnitte wie Reg. I 20 ff. II 3. 9 ff. erhalten, läge uns nicht für die Zeit vorher in der Geschichte des Gideon, Abimelech, David eine reichlich fliefsende lautere Quelle vor, von der auch in der Geschichte Sauls und Salomos wenigstens einige Reste noch bewahrt sind[1]), so würden wir keine Ahnung haben von der Fülle von Material, welche hier einmal vorhanden war, und von der Kulturhöhe, welche die Israeliten schon in der Zeit des werdenden Königtums erreicht hatten. Bei Edom sind wir in dieser traurigen Lage: einzig die Notiz über Hadads Midianitersieg (die in ähnlichen Notizen der Epitome des Königsbuchs ihre Parallelen hat) dient der Annahme zur äufseren Stütze, dafs ursprünglich neben den persönlichen Notizen über Namen, Abstammung und Residenz der Könige Berichte über ihre Taten standen. So läfst sich auch nicht

[1]) Es ist die vollständigste Umdrehung des Tatbestandes, die sich ersinnen läfst, wenn Winckler in seiner Geschichte Israels Bd. II (danach in seinem KAT., das Schraders Namen sehr mit Unrecht trägt) diese Geschichtsüberlieferung, das Beste, was uns im AT. erhalten ist, als „Legende" bezeichnet und auf Grund völlig willkürlicher Kombinationen und gekünstelter Parallelen für mythisch erklärt.

entscheiden, ob diese Geschichte des Edomiterreichs aus Edom selbst stammt und in der Zeit seines Bestehens, d. h. vor David, aufgezeichnet und dann zu den Israeliten gekommen ist, oder ob sie erst nach seinem Untergang von Israeliten oder vielmehr Judäern[1]), die an den Schicksalen der ihnen nahe verwandten Südstämme Interesse nahmen, aus mündlicher Tradition gesammelt ist. Ich persönlich halte das erstere für allein wahrscheinlich, und möchte annehmen, dafs auch die Genealogie der edomitischen und choritischen Stämme in letzter Instanz auf einheimische Aufzeichnungen zurückgeht.

Auf alle Fälle ist die edomitische Königsliste eins der wichtigsten Zeugnisse der alten Zivilisation Syriens. Dieselbe hat die in das Kulturland eindringenden kanaʿanäischen Beduinen ebenso rasch ergriffen, wie später die Araber. Wenn in Israel schon wenige Jahrhunderte nach der Festsetzung in Palästina eine Geschichtstradition und ein Geschichtswerk entstehen konnte wie das, dessen Trümmer uns in der Geschichte Gideons, Abimelechs und Davids vorliegen, ein Geschichtswerk, das in der gesamten erhaltenen Literatur des alten Orients nicht seines gleichen hat, so zeigen die Trümmer der edomitischen Königsliste, dafs ähnliches sich gleichzeitig selbst in den Grenzgebieten der Kultur bei den edomitischen Halbnomaden entwickelt hat[2]). —

Obwohl Hadad III. die Selbständigkeit Edoms im Gebirge Seʿîr wieder errungen hat, hat sich das Volk von dem mit gewohnter Brutalität durchgeführten vernichtenden Schlage Davids und Joabs niemals erholt. Israel hatte es an Macht weitaus überflügelt; selbst dem kleinen judäischen Reiche, wenn es sich in einigermafsen geordneten Verhältnissen befand, vermochte Edom nicht zu wiederstehn. Unter Josaphat war es wieder untertänig[3]); unter dessen Sohn Joram „fiel Edom von der Unter-

[1]) das Wort im weiteren Sinne genommen; wir können auch an Kalibbiter, Qainiter u. ä. denken.

[2]) Ein über ein Jahrhundert jüngeres Analogon ist die Inschrift Mešaʿs von Moab. Ähnliche Aufzeichnungen über die Taten des Königs, wie sie dieser zu Grunde liegen, könnte man als Grundlage der edomitischen Königsliste vermuthen.

[3]) Nach Reg. I 22, 48 hatte es damals keinen König, sondern einen Statthalter, und das wird durch II 8, 20 bestätigt. Wenn also die sonst ganz authentisch erscheinende Geschichte vom Feldzug gegen Mešaʿ Reg. II 3 einen „König Edoms“ als Begleiter der beiden Könige von Israel und Juda nennt (v. 9 f.), so wird das der hier dem jüdischen Vogt gegebene Titel sein.

tänigkeit unter der Hand Judas ab und setzte sich einen König"; und als Joram mit seinen Streitwagen gegen den sonst unbekannten Ort צעיר Σειωρ (vielleicht doch Ṣo'ar am Südende des Toten Meeres) vorrückte, wurde er von den Edomitern bei Nacht überfallen und geschlagen, ja er ist vielleicht selbst im Kampf gefallen[1]). Dem entspricht es, dafs Adadnirâri III. (812—782) Edom als den Assyrern Tribut zahlend erwähnt (Keilinschr. Bibl. I 191). Bald darauf hat Amaṣja die Edomiter im Salztal geschlagen und Sela' = Petra erobert, und er selbst oder sein Sohn 'Azarja Ailat besetzt (Reg. II 14, 7. 10. 22, vgl. o. S. 356). Letzteres ist bis 735 bei Juda geblieben, dann gab es Reṣon von Damaskus an Edom zurück Reg. II 16, 6. Der Hauptteil Edoms dagegen hat sich schon vorher wieder selbständig gemacht; im J. 732, als Tiglatpileser Damaskus und Israel niederwarf, regiert hier ein König Qausmalak (Keilinschr. Bibl. II 21, vgl. o. S. 351). Amos 1, 11 f. zeigt, dafs sie sich der Judäer zu erwehren und ihnen heimzuzahlen suchten, was sie von ihnen gelitten hatten[2]). Aufserdem lernen wir aus Amos (1, 6. 9), dafs die Edomiter einen regen Sklavenhandel betrieben: die grofsen Handelsplätze Gaza und Tyrus verkauften die fortgeschleppten Sklaven, die hier in Masse auf den Markt kamen (גלות שלמה, wie Amos sagt), weiter an die Edomiter, die wie alle Nomaden und Halbnomaden die gegebenen Vermittler des Handels und speziell des Menschenhandels waren. Sie werden sie weiter vor allem nach Ägypten und Südarabien,

[1]) Der Bericht Reg. II 8, 21 ist in ganz entstellter Fassung überliefert; die oben aufgenommene Rekonstruktion des ursprünglichen Zusammenhangs durch Stade ZATW. 21, 337 ff. ist sehr wahrscheinlich. Im übrigen ist v. 21 offenbar ein aus den zeitgenössischen Annalen (daher v. 22 „Edom fiel ab von Juda bis auf diesen Tag", was vor Amaṣja geschrieben sein mufs) entnommener und stark gekürzter Auszug, der in die „Epitome" eingelegt ist; daher wird v. 20 וירמו פשע אדום מתחת יד יהודה in v. 22 wiederholt.

[2]) Wellhausen Skizzen und Vorarb. V 70, dem Nowack Kl. Proph. 131 folgt, hat die Verse verdächtigt, weil Taiman und Boṣra sonst nur in der exilischen und nachexilischen Literatur vorkämen (aber beide haben doch vorher existiert und finden sich Gen. 36 sogar als Heimat von Königen! Und selbst wenn man diese Angaben für Schwindel erklären wollte, wie darf man denn in solchen Dingen mit einem argumentum e silentio operieren!). Ferner „konnte in Amos Zeit den Edomitern nicht der Vorwurf gemacht werden, dafs sie die Judäer grausam verfolgten, ihnen gar kein Mitleid schenkten und garnicht verzeihen konnten; damals hatten vielmehr die Edomiter sich zu beklagen". Das ist vom Standpunkt des objektiven Historikers vollkommen richtig; aber ein objektives Urteil können wir doch von Amos nicht verlangen.

daneben gewifs auch nach Babylonien vertrieben haben[1]). Dafs die Edomiter sich dann[2]) über die Katastrophe Judas unter den Chaldäern gefreut und von ihr zu profitieren gesucht haben, kann man ihnen wahrlich nicht verdenken. Damals haben sie den Süden Judäas einschliefslich Hebrons besetzt und die Kalibbiter und Jerachme'eliter weiter nach Norden, nach Betlehem und Jerusalem, gedrängt[3]). Aber zu wirklicher Macht sind sie auch jetzt nicht gelangt; vielmehr verloren sie kurz darauf ihre alte Heimat, Petra und das Gebirge Se'ir, an die Nabatäer.

Die hebräischen Sagen über Edom.

Als die hebräischen Sagen — ich wähle diese möglichst vage Bezeichnung, weil die Sagen gewifs nicht in Israel entstanden sind, die Bezeichnung judäisch aber zu eng sein würde — diejenige Gestalt erhielten, in der sie vom Jahwisten übernommen sind, gehörte die Macht des edomitischen Reichs bereits der Vergangenheit an; es war seinem jüngeren Bruder erlegen und fristete neben dem konsolidierten jüdischen Reiche, dem zeitweilig sogar Israel untertan gewesen war, nur ein trauriges Dasein in mühseligem Kampf um seine Existenz. In einem jubelnden Triumphlied, das dadurch nur umso stärker wirkt, dafs es dem Vertreter des besiegten Volks in den Mund gelegt ist, verkündet das der Segen Bileams, der sehr wohl noch aus der Zeit Davids selbst stammen mag; aber dasselbe besagen die Geschichten von Jakob und Esau, von der Gewinnung des Erstgeburtsrechts, von der Erschleichung des Segens des Vaters.

---

[1]) Auch diese Verse haben es sich gefallen lassen müssen, entweder korrigiert und umgedeutet (v. 6 über Gaza, wo Winckler Gesch. Isr. I 199 Edom durch Gaza verwüstet werden läfst; ihm folgt Nowack) oder athetiert zu werden (v. 9 über Tyros von Wellhausen und Nowack). In Wirklichkeit enthält die Stelle den ältesten Beleg für die Entwickelung Gazas zu der grofsen Handelsstadt der Perserzeit; und der „Bruderbund" zwischen Tyros und Israel v. 9 zeigt eine Beurteilung des von 'Omri und Achab geschaffenen Verhältnisses zwischen beiden Staaten, die von den Phrasen des Königsbuchs sehr wohltuend absticht. — Der Sklavenhandel in Arabien wird durch die mehrfach zitierte minäische Inschrift, die Hommel in den Ägyptiaca behandelt hat, sehr hübsch illustriert (oben S. 319, 3).

[2]) Die späteren Erwähnungen Edoms bei den Assyrern s. Schrader KAT.[2] 149 f.

[3]) m. Entst. d. Jud. 114 ff.

Neben der unverhüllten Schadenfreude, die den Grundton angibt, tritt hier eine gewisse Sympathie zu Tage mit dem betrogenen und gedemütigten älteren Bruder: aber auch dieses Mitleid ist das des Siegers, der mit unverhohlener Geringschätzung auf den gutmütigen und ehrlichen Besiegten herabsieht, der eben darum zu dumm war um den Wert seines Erstgeburtsrechts zu schätzen und seine Macht auszunutzen, als er sie noch besafs, und so dem schlaueren und gewandteren Kulturmenschen, dem Bauernvolk erlegen ist[1]). Durchweg sind die Verhältnisse der Gegenwart vorausgesetzt und in die Vorzeit projiziert. Jakob (d. i. Juda und die zugehörigen Stämme) ist zwar 25, 27 ein in Zelten wohnender Viehzüchter, aber im Segen Isaaks 27, 28. 37 ein Bauer, der im wasserreichen Fruchtlande wohnt und mit Korn und Wein gesegnet ist; Esau dagegen ist der rote, behaarte Jäger des dürren Gebirgslandes Seʿîr, wo kein Tau fällt und daher kein Pflanzenwuchs gedeiht; er mufs von seinem Schwerte leben und ist trotzdem verdammt seinem Bruder zu dienen (27, 39 f.)[2]). Geschichtlich sind nicht nur die Israeliten sondern auch die Judäer und ihre Genossen früher in die dann von ihnen behaupteten Wohnsitze gelangt als die Edomiter, oder vielmehr, die Edomiter und die judäischen Stämme, die in den Negeb und das Gebirge Juda eindrangen, haben sich erst allmählich von einander geschieden. Aber da das Edomiterreich in der Tat zwei Jahrhunderte

[1]) Am stärksten tritt die sympathische Schilderung Esaus in der Erzählung von seiner Begegnung mit Jakob im Ostjordanlande Gen. 32. 33 hervor. So wie sie vorliegt, ist sie jedenfalls erst von J gestaltet (vgl. Luther o. S. 112); aber man könnte darin, dafs Esau hier bis an den Jabboq vordringt und dann freiwillig vor seinem schwachen aber klugen Bruder zurückweicht, ja dessen Geschenke nicht nehmen will, weil er „genug hat“ (33, 9), eine Reminiszenz der Tatsache finden, dafs die Macht der edomitischen Könige sich zeitweilig weit ins Ostjordanland hinein erstreckt hat und sie hier (im Midianiterkrieg) geradezu als Beschützer der schwachen Israeliten aufgetreten sein mögen (vgl. oben S. 382), dann aber nicht verstanden haben ihren Vorteil wahrzunehmen und ihre Stellung zu behaupten. Möglich bleibt aufserdem, dafs der Erzählung im letzten Grunde ein freilich völlig verblafster Mythus von der schliefslichen Versöhnung der beiden sich bekämpfenden Gottheiten zu Grunde liegt.

[2]) Die Worte: „wenn Du Dich aber zur Wehr setzst [das ungefähr mufs der Sinn von תריד καθέλῃς sein], wirst Du sein Joch von Deinem Halse reifsen“ sind zwar sicher Zusatz — auch der Spruch Bileams kennt eine derartige Verheifsung für Edom nicht —, ebenso gewifs aber ziemlich alt; sie werden etwa aus dem 8. Jhdt. stammen.

älter ist als das Königtum in Juda, gilt Edom für den ältern Stamm, den der Bruder schon im Mutterleibe bei der Ferse packt und gegen den er von Anfang an intriguiert, mit Hilfe der Mutter — in diesen Zügen fliefsen Mythus und historischen Sage untrennbar in einander. Von der Ausdehnung der edomitischen Stämme, welche Gen. 36 zeigt, der der Umfang des Reichs auf dem vermutlich sehr ephemeren Höhepunkte seiner Macht entsprochen haben wird, weifs die hebräische Sage nichts mehr. Hier sitzt Esau-Edom ausschliefslich auf dem Berglande Seʿîr (Gen. 32, 4. 33, 14. 16. Jos. 24, 4; über שדה Gen. 25, 27. 27, 3 ff., was dasselbe bedeutet, s. o. S. 329); und nirgends ist in der Sagengeschichte und in den historischen Berichten der Folgezeit eine Andeutung enthalten, dafs ʿAmaleq und Qenaz (Kaleb) Edomiterstämme waren. In der Rekonstruktion der Eroberungsgeschichte, welche der Jahwist entworfen hat (Jud. 1), haben sich Kaleb (mit ʿOtniel) und Qain unter Mose an Israel angeschlossen und erobern mit Juda und Simeon zusammen ihre späteren Wohnsitze. Dem entspricht die Schlufsbemerkung Jud. 1, 36, welche im Anschlufs an Hollenberg[1]) von Budde[2]) mit grofser Wahrscheinlichkeit rekonstruiert ist: „und das Gebiet des Edomiters erstreckte sich von der Skorpionenstiege nach has-Selaʿ und weiter aufwärts“. Dafs Selaʿ „der Fels“ mit LXX als der einheimische Name von Petra zu betrachten ist, ist mir trotz aller dagegen gemachten Einwände[3]) nicht zweifelhaft.

---

[1]) ZATW. I 102 f.

[2]) ZATW. VII 109 ff. (= Budde, Richter und Samuel, 1890; danach in s. kurzen Handkommentar 1897 S. 15 f.). Der hebr. Text lautet וגבול האמרי ממעלה עקרבים מהסלע ומעלה. In LXX bieten A, Lucian u. a. *καὶ τὸ ὅριον τοῦ Ἀμορραίου ὁ Ἰδουμαῖος, ἐπάνω Ἀκραββὶν ἀπὸ τῆς πέτρας καὶ ἐπάνω*, wo *Ἰδουμαῖος* die ursprüngliche Lesung, *Ἀμορραῖος* eine Korrektur nach dem hebr. Text ist. Das von LXX bestätigte מ vor חסלע ist unmöglich, wenn der Text irgendwelchen Sinn ergeben soll; will man es doch halten (so Moore und jetzt auch Budde), so mufs man eine so starke Verstümmelung eines ursprünglich weit ausführlicheren Textes annehmen, dafs jede Möglichkeit einer Rekonstruktion ausgeschlossen ist. Möglich ist es gewifs, dafs diese Resignation das richtigste ist.

[3]) s. Buhl, Gesch. der Edomiter 32 ff. Für Selaʿ bietet nur noch Reg. II 14, 7 (oben S. 356) einen Anhalt; denn mit Jes. 16, 1. 42, 11 ist nichts anzufangen. — Nach Josephus Ant. IV 4, 7, 82. 7, 1, 161 war der einheimische Name von Petra bekanntlich *Ἄρκη* oder *(Ἀ)ρεκέμη* [daraus Euseb. onom. 228. 286. 287; *Ῥοκόμ* = Petra auch z. B. Epiphanius adv. haer. II 55, 1 p. 469 A.],

Die „Skorpionenstiege“ erscheint auch im Priestercodex Num. 34, 4 = Jos. 15, 3 als südöstliche Grenze Judas in der Nähe des Toten Meeres und entspricht wahrscheinlich dem steil nach Süden zum Wadi el Fiqra abfallenden Pafs Naqb eṣ-ṣafâ, der auch heute von Skorpionen wimmelt[1]). Hier ist also die spätere Grenze schon in die Zeit der Eroberung gesetzt.

Alle diese Angaben zeigen, wie viel jünger nicht nur in ihrer ältesten erhaltenen Fassung sondern schon in ihrem Ursprung die ethnographischen Sagen sind, als die geschichtliche Überlieferung, die uns in Gen. 36 vorliegt.

ʿAmaleq und Qain.

Neben den zwölf Edomiterstämmen steht der Bastard ʿAmaleq, den Eliphaz von der Choriterin Timnaʿ gezeugt hat[2]). Nach dem Bericht des als Kundschafter von Qadeš ausgezogenen Kaleb bei J Num. 13, 29a. c. „wohnt ʿAmaleq im Lande Negeb und der Kanaʿanäer am Meer und zur Seite des Jordans“[3]). Hier sitzen also die Amaleqiter nördlich von Qadeš, und dem entspricht es, dafs nach 14, 39 ff. das Volk gegen Moses Willen „auf den Gipfel des Gebirges hinaufzieht“, aber von „dem Amaleqiter und dem Kanaʿaniter, der in diesem Gebirge sitzt,“ geschlagen wird „bis nach Chorma“. Wir haben oben S. 63 f. bereits gesehen, dafs in dieser Erzählung, die einer jüngeren Schicht von E angehört, der Kampf gegen den kanaʿanäischen König von Chorma Num. 21, 1 ff. (J[2]) mit einem ʿAmaleqiterkampf bei Qadeš kombiniert ist, den E Exod. 17, 8—14 infolge der

---

ein Name, den Josephus wohl mit Recht in dem des einen der fünf Midianiterkönige des Priestercodex רקם Num. 31, 8 = Jos. 13, 21 wiederfindet — die vier anderen, אוי, צור, חור, רבע sind freilich ohne jeden Wert. In der Tat findet sich רקם als Personenname in der nabatäischen Inschrift aus Petra bei Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia I S. 285 no. 292 ee ברך . . . בר רקם שלם. — Chron. I 2, 43 (vgl. u. S. 405). 7, 16 führt den Namen in die Stammbäume Kalebs und Manasses ein. Ein Ort Reqem in Benjamin Jos. 18, 27.

[1]) Guthe Kurzes Bibelwörterbuch S. 23. 630.

[2]) Vgl. Nöldekes Artikel in der Encycl. Bibl.

[3]) Dazwischen eingeschoben ist „und der Chetiter und der Jebusiter und der Amoriter wohnt auf dem Gebirge“. 14, 25 ist daraus gemacht: „der ʿAmaleqiter und der Kanaʿaniter wohnen im Tale (בעמק)“.

Einschiebung des Zuges nach dem Choreb in die Nähe des Gottesberges verlegt[1]).

Mit dieser Angabe stimmen die sonstigen Nachrichten über ʿAmaleq überein. Sam. I 30, 1. 14 machen die ʿAmaleqiter einen Einfall in den Negeb des Kreters, von Juda und von Kaleb, bei dem sie auch Davids Stadt Ṣiqlaq ausplündern und verbrennen. Die Aufzählung schreitet von West nach Ost fort; so wird Ṣiqlaq wahrscheinlich zum Gebiet des den Philistern zugerechneten Stammes der Kreter[2]) gehören. Sam. I 27, 8 zieht David von Ṣiqlag aus „gegen den ....[3]) und den ʿAmaleqiter; denn diese sind die Bewohner des Landes, das sich von Têlam (so LXX *Γελαμ, Τελα*; hebr. צילם) in der Richtung nach der Mauer (Šûr) und zum Lande Ägypten erstreckt". Sam. I 15, 4 sammelt Saul sein Heer in טלאים, wofür sicher Ṭel'am zu lesen ist (LXX setzt Gilgal ein), zieht gegen „die Stadt ʿAmaleqs", legt sich in einen Hinterhalt im Wâdi (נחל) und schlägt ʿAmaleq „von Chawîla in der Richtung nach der Mauer (Šûr) vor Ägypten". Auch hier ist für Chawîla mit Wellhausen[4]) Ṭelam einzusetzen (vgl. oben S. 325); denn die Angabe ist mit der von c. 27, 8 identisch, aber nach der über Ismaʿel Gen. 25, 18 korrigiert. Telam findet sich als טלם *Τελεμ* noch Jos. 15, 24 (P) unter den judäischen Orten „im Negeb an der Grenze Edoms". Die Lage ist unbekannt; es mufs an der Grenze des damaligen Kulturgebiets gelegen haben.

Wenn nach diesen Angaben die Wohnsitze ʿAmaleqs sich im wesentlichen mit denen Ismaʿels decken, so dafs sie beide in der überlieferten Lesung von Sam. I 15, 4 völlig identifiziert werden

---

[1]) Ob die Örtlichkeit רפידים *Ραφιδειν*, bei der dieser Kampf stattfindet Exod. 17, 1. 8, wirklich in der Nähe des Sinai gelegen hat (wohin sie natürlich Euseb. onom. 287 verlegen mufs) und nicht vielmehr bei Qadeš, ist nicht zu entscheiden.

[2]) Nach Ṣephanja 2, 5 wohnen sie in Philistäa am Meeresstrand; ebenso Ezech. 25, 16. [Ezech. 30, 5, wo Cornill בני ארץ הכריתי hergestellt hat, ergibt für ihre Wohnsitze nichts; ja man könnte hier an Kreta denken].

[3]) hebr. הגשורי והגרזי, LXX nur *Γεσσουρι*. Die viel behandelte Stelle ist unheilbar korrupt; denn weder die überlieferten Völkernamen sind zu brauchen, noch Wellhausens Konjektur הגזרי; denn Gazer liegt viel zu weit nördlich. Auch die grammatische Erklärung von הנה ישבות הארץ ist bekanntlich unmöglich. Dafs im folgenden nach LXX und c. 15, 4 Ṭelam für ʿOlam einzusetzen ist, hat Thenius erkannt.

[4]) Text der Bücher Sam. 97, vgl. 139 f., dessen Behandlung für diese Stellen überhaupt grundlegend ist.

können, so liegt darin doch nichts anstöfsiges; auch gegenwärtig schieben sich die Weidegebiete der Beduinenstämme vielfach ineinander, gerade auch auf der Sinaihalbinsel. Auch den räuberischen Charakter teilt ʿAmaleq mit Ismaʿel. Aber er ist von diesem dadurch geschieden, dafs wenigstens der Hauptteil des Stammes näher am Kulturland sitzt: Ismaʿels Heiligtum, der Brunnen Lechairoʾi, liegt westlich von Qadeš, das Zentrum ʿAmaleqs nördlich von Qadeš am Rande des Negeb[1]). Dadurch sind sie den südlichen Viehzüchtern des Negeb und der Oase von Qadeš, die gelegentlich auch schon Ackerbau trieben (vgl. Gen. 26, 12. 37, 7), viel lästiger als die Ismaʿeliten, die ihre Raubzüge nicht so weit ausdehnen können. Daher ist „Krieg zwischen Jahwe und ʿAmaleq von Generation zu Generation“ Exod. 17, 16[2]), und die ʿAmaleqiter sind, wie David Sam. I 30, 26 sagt, „die Feinde Jahwes“. Die schwachen hier ansäfsigen Stämme können sich der verheerenden Feinde trotz des Schutzes Jahwes nur mit Mühe erwehren — die Geschichten von den Kämpfen bei Raphidim und Qadeš enthalten den Reflex dieser sich immer von neuem abspielenden Kämpfe —; das neuerstehende Königtum in Israel übernimmt die Aufgabe, sie zu vernichten, welche ihm nach der Legende (Sam. I 15. Exod. 17, 14. Deut. 25, 17 ff.) schon in der Urzeit von Mose zugewiesen ist. Die Bedeutung des vernichtenden Schlags, den Saul ihm zugefügt hat, tritt fast noch deutlicher als in der prophetisch überarbeiteten Erzählung Sam. I 15 in dem kurzen Bericht I 14, 48 hervor: „und Saul erwies sich tapfer[3]) und schlug ʿAmaleq und rettete Israel aus der Hand seines Plünderers“. Dem entspricht der Hinweis auf die Vernichtung Agags im Segen Bileams Num. 24, 7. David setzt von Siqlag aus den Kampf gegen ʿAmaleq fort Sam. I 27. 30, und legt dadurch den Grund zu seiner Rückkehr nach Juda. Dafs er nach der Aufrichtung seines Reiches noch einen ernstlichen Kampf gegen ʿAmaleq zu führen gehabt hätte, wird wenigstens in unserer Überlieferung nicht berichtet; denn die kurze Notiz

---

[1]) Noch Gen. 14, 7 setzt die ʿAmaleqiter ganz richtig in die Nähe von ʿAin Mišpaṭ = Qadeš.

[2]) vgl. o. S. 63. 81, und über die Bezeichnung der ʿAmaleqiter als „Räuber“ Šose = äg. Šasu oben S. 324, 1.

[3]) Ist ויעש חיל (vgl. Num. 24, 18, oben S. 357) inhaltlich identisch mit 15, 12 „Saul ist nach Karmel [s. von Hebron] gegangen, und dort hat er sich ein Denkmal (יד wie Sam. II 18, 18) errichtet“?

Sam. II 8, 12 besagt wenig. Vielmehr hat die Konsolidierung der Kulturgebiete unter einem Herrscher den Raubzügen der Beduinen definitiv ein Ende gemacht. Seitdem verschwindet der Name ʿAmaleq aus der Geschichte, in Übereinstimmung mit dem Spruch Bileams Num. 24, 20: „der Erstling[1]) der Völker ist ʿAmaleq“ — eine Bezeichnung, die allein schon das Alter des Spruches beweist, da sie für eine spätere Zeit ganz unverständlich wäre, dagegen vom Standpunkt der Halbnomaden gegenüber dem wilden Wüstenvolk sehr wohl begreiflich ist; ist doch Qain nach Gen. 4 wirklich das älteste Volk — „aber sein Ende geht zum Untergang“.

Dafs gelegentlich ʿamaleqitische Elemente ins Kulturland gelangt und hier ansäfsig geworden sind, ist begreiflich genug; so finden wir Sam. II 1, 8. 13 den Sohn eines ʿamaleqitischen Beisassen im Heere Sauls. So mag es sich erklären, dafs in der allerdings ganz sekundären Erzählung von dem Richter ʿAbdon Jud. 12, 15 ein „ʿAmaleqiterberg“ bei Pirʿatôn (*Φαραθών* Makk. I 9, 50; Sam. II 23, 30; nach Chron. I 27, 14 in Ephraim, wahrscheinlich Farʿatâ westlich von Nablus) genannt wird, wenn nicht mit Kittel (in s. Ausgabe) nach einigen griechischen und lateinischen Handschriften „auf dem Gebirge Ephraim in der Landschaft Šaʿalîm (*ἐν γῇ Σελλημ*, Aellen, = שעלים Sam. I 9, 4 = שיעל Sam. I 13, 17)“ zu lesen ist; diese Landschaft hat jedenfalls südwestlich von Sichem gelegen, also ebenda, wo wahrscheinlich Pirʿatôn lag. Jedenfalls aber kann die überlieferte Lesung ʿAmaleqiterberg den ganz dunkeln Worten des Deboraliedes Jud. 5, 14 מני אפרים שרשם בעמלק nicht zur Stütze dienen: denn unmöglich kann an dieser Stelle eine antiquarische Notiz („Ephraims Wurzel liegt in ʿAmaleq“) gestanden haben, sondern man mufs im Anschlufs an LXX den Sinn postulieren: „von Ephraim zogen sie hinab ins Tal (*ἐν κοιλάδι*, d. i. בעמק)“. — Das Richterbuch läfst die ʿAmaleqiter 3, 13 mit den ʿAmmonitern an der Unterwerfung durch ʿEglon von Moab, und 6, 3. 33; 7, 12 an den Raubzügen „Midians und aller bne Qedem“ (oben S. 244) Teil nehmen[2]); das wäre an sich nicht unmöglich, aber diese jungen Stellen haben keinerlei Quellenwert. —

[1]) Dafs ראשית hier nicht „das Vorzüglichste“ heifsen kann, zeigt der Gegensatz zu אחרית.

[2]) Danach in der langen phantastischen Liste der Bedrücker Jud. 10, 12. — Erwähnt sei noch, dafs der Chronist I 4, 42 f. 500 Simeoniten unter Plaṭja,

Beim Krieg gegen ʿAmaleq Sam. I 15, 6 „sprach Saul zum Qainiten: geht, weicht, zieht fort aus der Mitte ʿAmaleqs, dafs ich Dich nicht mit ihm wegraffe, wo Du doch allen Bne Israel bei ihrem Auszug aus Ägypten Wohltaten erwiesen hast. Da wich Qain aus der Mitte ʿAmaleqs". Danach ist nicht zweifelhaft, dafs in der Angabe über Qain Jud. 1, 16 mit Hollenberg ZATW. I 102 nach einem Teil der LXX-Handschriften zu lesen ist וישב את עמלק statt את העם „Qain wohnte bei ʿAmaleq". Der Eingang dieser Stelle des Richterbuchs lautet nach den Bemerkungen oben S. 90: „und Qain der Schwiegervater Moses zog von der Palmenstadt mit Juda herauf" — die Fortsetzung lautet in der Überlieferung: „in die Wüste Juda, welche im Negeb von ʿArad liegt; und er ging und wohnte bei ʿAm‹aleq›". In der Behandlung dieser Worte sind Budde[1]) und Moore wesentlich über meine früheren Bemerkungen ZATW. I 132. 137 hinausgekommen[2]). „Wüste Juda" und „der Negeb von ʿArad" vertragen sich nicht mit einander, denn die Wüste liegt östlich vom Gebirge auf der Abdachung zum Toten Meer, der Negeb dagegen im Süden des Gebirges; und hier liegt ʿArad[3]), j. Tell ʿArâd, 4½ Meilen s. von Chebron, auf hohem Felskegel, im Quellgebiet eines zum Wadi von Be'eršebaʿ gehörenden Bachtals. Wahrscheinlich ist mit Moore und Budde nach den Andeutungen von LXX zu lesen „in die Wüste (Steppe) von ʿArad", vielleicht mit dem Zusatz „welche im Negeb liegt" מדבר ערד אשר בנגב. Hier safsen also die Qainiten, auf den „Felsennestern", die der Bileamspruch Num. 24, 21 erwähnt. In historischer Zeit werden sie nur noch bei Davids Raubzügen Sam. I 27, 10 und 30, 29 genannt[4]).

Nʿarja, Rphaja, ʿUzzi'el den Söhnen des Jišʿi ins Gebirge Seʿir ziehen und hier den „entronnenen Rest ʿAmaleqs" schlagen und dort wohnen läfst „bis auf den heutigen Tag"!

[1]) ZATW. VII 101 ff. (= Richter und Samuel); Kurzer Handkomm. zu den Richtern S. 8 f. Moores Kommentar ist mir leider unzugänglich.

[2]) Namentlich die Behauptung, ʿArad sei zu streichen als an falscher Stelle in den Text geratene Korrektur zu Ṣpat v. 17, war verfehlt.

[3]) Jos. 12 nimmt ʿArad in die Liste der von Josua eroberten Städte aut (v. 14). — Übrigens kennt die Liste Šošenqs zwei Orte Namens ʿArad, no. 108 und 110.

[4]) Die Lesung *Κενιζει* für קיני in LXX ist jedenfalls korrupt. — Genannt werden die Qainiter noch Gen. 15, 19. Ob die Orte קינה Jos. 15, 22 im Negeb und חקין 15, 57 im Gebirge Juda den Namen des Stammes Qain bewahren, ist nicht zu ermitteln.

Auch in der Form, wie wir den Text von Jud. 1, 16 rekonstruiert haben „Qain .. zog mit Juda in die Wüste von ʿArad im Negeb, und er ging und wohnte bei ʿAmaleq", enthält er noch einen inneren Widerspruch, der aber vom Verfasser selbst herrührt. Denn der Anschlufs an Juda, der dadurch ausgedrückt ist, dafs Qain mit diesem nach ʿArad zieht, steht im Widerspruch damit, dafs er hingeht und bei ʿAmaleq wohnt. Der Verfasser hat eben zwei sich widersprechende Dinge mit einander verbunden: die Tatsache, dafs die Qainiter bis auf Saul unter den ʿAmaleqitern wohnten, und die andere, dafs sie von da an in ʿArad sitzen und in enger Verbindung mit Juda stehn. Diesen Zustand der ersten Königszeit hat er auch hier in die Zeit der Eroberung hinauf datiert und aus angeblichen Beziehungen der mosaischen Zeit erklären wollen. Das führt dazu, dafs Qain Moses Schwiegervater wird und beim Wüstenzug dem Volk Wohltaten erweist, was dann Num. 10, 29 berichtet und in der Erzählung von Sauls Kriegszug als Motiv benutzt wird (vgl. o. S. 90 f.)[1].

Eine Genealogie der Qainiter ist im AT. nirgends gegeben; aber nach den besprochenen Zeugnissen kann es nicht zweifelhaft sein, dafs der kleine Stamm ein Zweig der ʿAmaleqiter gewesen ist[2]). Dafs das richtig ist, wird durch die Sage von Qain und Abel Gen. 4 bestätigt. Denn hier ist Qain der wilde Stamm der Wüste, der keinen festen Wohnsitz hat, sondern unstät und flüchtig umherschweift, und dessen einziger Schutz die Blutrache ist, die energisch geübt ward („siebenmal wird Qain gerächt"). Die Zugehörigkeit zum Stamm und damit der Anspruch auf die Rache wird durch das Stammabzeichen begründet, das wahrscheinlich auf der Stirn eintättowiert ist[3]). Seinen Bruder, den

[1]) Wenn meine Annahme, dafs Jud. 1 dem Jahwisten angehört, allgemeine Zustimmung gefunden hat, so zeigen sich doch auch hier wieder die verschiedenen Schichten innerhalb desselben. Der Schwiegervater Qain Jud. 1 verträgt sich nicht mit dem Midianiter bei J[1]; und Num. 21, 1—3, welches ʿArad und Chorma identifiziert und den Kampf bei letzterem in die Zeit des Mose verlegt, ist jünger als Jud. 1, 16. 17 und aus diesen Versen entlehnt.

[2]) Daher folgt Bileams Ausspruch über Qain unmittelbar auf den über ʿAmaleq, während andere Völker (aufser Israel, Moab und Edom) überhaupt nicht berücksichtigt werden.

[3]) S. den vortrefflichen Aufsatz von Stade, das Kainzeichen, ZATW. 14, 1894, 250 ff., dessen Ergebnisse ich fast durchweg für völlig evident halte (abgesehn von seiner Hypothese, dafs Qain oder Chobab als Schwiegervater

friedlichen Hirten Abel, überfällt und erschlägt er auf seinem Felde (שדה wie bei Edom oben S. 329). Die Erzählung ist vom Standpunkt der Halbnomaden aus konzipiert ganz wie die Geschichten von Abraham und Isaak; Abel, im Grunde, wie Wellhausen erkannt hat (vgl. S. 218, 4), identisch mit Jabal, dem Stammvater der Viehzüchter, ist der Repräsentant der Schafzüchter des Negeb. Der Beduine ist diesen in noch höherem Grade unheimlich und eine ständige Plage als den Bauern des Hinterlandes, weil er ihr unmittelbarer Nachbar ist, und sie die Heimsuchung, deren sie sich nur mit Mühe erwehren können, Jahr für Jahr zu erwarten haben. Ihre eigene Lebensweise gilt ihnen als die natürliche, von Gott begnadete, die des Beduinen in der Wüste als eine Strafe für seine Verbrechen; daraus folgt, dafs dieser ursprünglich in anderen Verhältnissen gelebt haben mufs. So erklärt es sich wohl, dafs Qain, da man ihn als gleichberechtigten Stammgenossen nicht anerkennen kann, zum Ackerbauer gemacht wird: eine geschichtliche Tatsache (dafs die Qainiter ursprünglich Bauern gewesen und dann zu Beduinen geworden seien, ein Vorgang der so unwahrscheinlich wäre wie nur möglich) ist darin nicht zu suchen. Zugleich aber ist Qain der ältere Bruder Abels: das erklärt Stade mit Recht durch die chûwe, die Verbrüderung der Beduinen mit den sefshaften Stämmen, die sich unter ihren Schutz stellen und dafür eine Abgabe zahlen. Aufserdem kommt darin die dem sonstigen Inhalt der Erzählung widersprechende Anschauung zum Ausdruck, dafs die halbe Sefshaftigkeit des Viehzüchters und nun gar die volle des Bauern jünger ist als das Leben des Beduinen (vgl. o. S. 303 ff.). So wird Qain in dieser Erzählung das älteste Volk, wie ʿAmaleq in dem Spruch Bileams.

Qain spielt in Gen. 4 genau dieselbe Rolle, wie ʿAmaleq in den späteren Erzählungen: die Sage von Qain und Abel ist also in einer Zeit entstanden, als die Qainiten noch ein wilder Beduinenstamm waren, der zu den ʿAmaleqitern gehörte. Noch gesteigert tritt dieselbe Auffassung in dem Liede von Lameks Rache hervor; es ist sehr wohl möglich, dafs das der Name eines ʿamaleqitischen (oder qainitischen) Geschlechts gewesen

Moses älter sei als der midianitische Priester und dafs darin die geschichtliche Tatsache zum Ausdruck komme, dafs Israel den Jahwekult von Qain übernommen habe). Der Vermutung Zeydners ZATW. 18, 120 ff. dagegen, das Qainzeichen sei die Beschneidung, vermag ich ebensowenig zuzustimmen, wie seiner Auffassung der Sage und der geschichtlichen Daten.

ist, ebenso möglich freilich auch, dafs es der Name eines Recken ist, von dessen Heldentaten diese Stämme ähnliche Geschichten erzählten, wie sie in alter und moderner arabischer Überlieferung vielfach vorliegen. — Die einzige Angabe, die wir sonst aus alter Zeit noch besitzen, die des Deboraliedes v. 24, stimmt damit völlig überein. Hier sitzt ein Qainit Cheber in der Nähe des Qîšontals[1]): aber er und sein Weib leben im Zelt und züchten Vieh — darauf beruht die Pointe der ganzen Erzählung. Sie sind also nicht Bauern, sondern Nomaden.

Nun spielt aber Qain in Gen. 4. 5. bekanntlich noch eine ganz andere Rolle (vgl. S. 217 f.). Der flüchtige Beduine wird 4, 17 Städteerbauer und Urahne des Menschengeschlechts, ebenso c. 5 in der Form Qainân. Hier ist also die Gestalt Qains aus der ursprünglich völlig isoliert stehenden Sage 4, 1—16 in die Urgeschichte des Menschengeschlechts eingefügt worden, weil in ihr Qain ein Urmensch (genauer der Sohn des Urmenschen; denn da die Sage für ihn einen Bruder fordert, müssen sie beide einen Vater haben, den „Mensch" schlechthin) war. Dadurch hat sie jeden Inhalt und speziell jede Beziehung zum Qainiterstamm verloren: Qain oder Qainan ist in 4, 17 ff. und c. 5 ein beliebiger Name wie jeder andere auch. Ganz ebenso wird in den Stammbaum auch Lamech aufgenommen und widersinnig genug zum Vater der drei Berufs-

[1]) Jud. 4, 11 „und Cheber der Qainit trennte sich von Qain und schlug sein Zelt auf bei dem Gottesbaum Bṣ̌nîm [עד אלון בצענים, ἕως δρυὸς πλεονεκτούντων, von בצע abschneiden, übervorteilen, Jos. 19, 33 בצענים geschrieben], welcher in der Nähe von Qadeš liegt", d. h. in Naphtali Jos. 19, 33, ist nur Umsetzung der Angabe des Liedes 5, 24 [das ist zwar neuerdings auch bestritten, aber trotzdem evident]; hinzugefügt ist nur die Angabe der Lokalität — es ist nur natürlich, dafs die Tradition die Stelle zu zeigen wufste, wo Jaʿel den Sisera erschlug. Unverständlich ist mir, wie man aus diesen Stellen hat folgern können, der Stamm Qain sei damals hier ansässig gewesen und gar, er habe Ackerbau getrieben (Zeydner ZATW. 18, 121 f., vgl. 124; W. M. Müller, Asien und Europa 174 macht den Cheber sogar zum Bewohner des im pap. Anastasi I genannten Ortes Qina [den er wohl mit Recht mit dem von Thutmosis III. genannten Bach gleichen Namens bei Megiddo verbindet]; dagegen mit Recht Budde im Richterkommentar S. 37. 48). Will man אשת חבר הקיני in Jud. 5, 24 metri causa streichen, so fehlt jede Angabe über die Nationalität der Jaʿel, aber eine „Zeltbewohnerin", d. h. eine Nomadin, nicht eine Bäuerin, bleibt sie darum doch. Dann würde für die (an sich sehr begreifliche) Angabe, dafs ein versprengter qainitischer Beduine hier gesessen habe, jeder authentische Beleg fehlen, und sie wäre eine Autoschediasma der späteren Legende, die an das Deboralied anknüpft.

zweige gemacht. Für den Stamm Qain lernen wir aus diesen Abschnitten garnichts.

Qain bedeutet im Aramäischen und Arabischen „Schmied", und diese Bedeutung liegt offenbar auch Gen. 4, 22 vor, wenn Tûbal, der Stammvater der Metallarbeiter, den Zusatz Qain erhält (vgl. S. 218). So liegt der von Stade[1]) aufgenommene Gedanke nahe, dafs die Qainiter ein „Schmiedstamm" seien, und daher „ein Nomadenstamm zweiten Ranges", der in Abhängigkeit von ʿAmaleq lebte und deshalb gleichzeitig auch mit Israel in freundlicher Beziehung stand, ja vielleicht Saul als seinen Befreier begrüfste. Aber doch kann ich dem so wenig zustimmen wie Nöldeke[2]); denn nichts weist in den Qainsagen darauf hin, im Gegenteil, sie gehen der Verbindung mit dem Schmiedehandwerk, die bei dem ersten Mörder so nahe gelegen hätte, fast geflissentlich aus dem Wege (in dem jetzigen Zusammenhang tritt das durch die Einführung des Tubal[-qain] noch drastischer hervor). Vielmehr kann der Stamm, von dessen energischer Blutrache erzählt wird, unmöglich ein derartiger Knechtsstamm gewesen sein. So halte ich den Gleichklang für zufällig. Eher könnte der Name mit קנה, erwerben, in Verbindung stehen und die Etymologie 4, 1 wirklich einmal das richtige treffen; das arabische Qain heifst ja auch „Sklave". Dann wäre der Name etwa eine Kurzform von Qain-el. Aber auch ein Gottesname könnte darin stecken — bei den Sabäern findet sich ein Gott קינן Qainân[3]) —, und dann hätten wir wieder die Identität von Stamm- und Gottesnamen.

Da die Erzählung Num. 10, 29 und ihre Verwertung für Sauls Verhalten Sam. I 15 lediglich eine Antedatierung der durch Saul geschaffenen Beziehungen und daher für die Geschichte zu streichen ist, verliert die Annahme älterer freundlicher Beziehungen zwischen Qain und den Israeliten (der Gen. 4 durchaus widerspricht) jeden Boden. Geschichtlich wird weiter nichts

---

[1]) l. c. S. 287, vgl. 255.

[2]) Encycl. Bibl. I 130.

[3]) Mordtmann ZDMG. 31, 86. Mordtmann und Müller Sab. Denkm. (Abh. Wien. Ak. 1883) S. 42. Als arabischer Personenname findet sich Qain häufig in nabatäischen und sinaitischen Inschriften, s. Lidzbarski Nordsem. Epigraphik S. 362 und 206 unter קינו d. i. Qain^{um} und אבנאלקין d. i. Ibn-elqain. Ferner vielleicht in einer thamudenischen Inschrift (Littmann, Zur Entz. der tham. Inschr., Mitteil. Vorderas. Ges. 1904, S. 45) als קנם Qain^{um}.

sein, als dafs bei Sauls Angriff die Qainiter sich von ihren Stammgenossen getrennt und rechtzeitig der Übermacht unterworfen haben; man könnte sogar vermuten, dafs sie erst damals nach ʿArad gekommen sind. — Dafs sie schon als Beduinen neben anderen Göttern auch den Jahwe vom Sinai verehrt haben, ist nicht unmöglich; aber die Rückführung des qainitischen Stammzeichens auf Jahwe Gen. 4, auf die Stade sich beruft, kann dem kaum zur Stütze dienen[1]): dafs alle bestehenden Einrichtungen von Jahwe stammen, ist für den Erzähler selbstverständlich. Jedenfalls aber sind die Qainiten seit ihrem Anschlufs an Juda eifrige Jahweverehrer geworden. Die einzige Stelle aus späterer Zeit, in der Qain noch vorkommt, ist Chron. I 2, 55, am Schlufs des jüngeren Stammbaums Kalebs, von dem die nachexilischen Bewohner von Bethlehem und Qirjat Jeʿarîm, die Schriftgelehrten von Jaʿbeṣ u. a. abgeleitet werden. Dann heifst es „dies sind die Qainiten, die von Chamat[2]) dem Vater des Hauses Rekâb abstammen". Hier wird also das Geschlecht (בית־אב) der Rekabiten für Qainiter erklärt, zugleich aber dem Stamm Kaleb untergeordnet, dem es Chron. I 4, 12 LXX direkt zu gerechnet wird. Dafs die Rekabiten in nachexilischer Zeit noch existierten — sie safsen speziell in Bet-hakerem südöstlich von Betlehem —, beweist Neh. 3, 14[3]). Dafs man damals nicht mehr genau wufste, zu welchem der Südstämme sie eigentlich gehört hatten, ist begreiflich genug. Da sie ein in Zelten wohnender Stamm gewesen sind, der seine nomadische Lebensweise als die von Jahwe gesetzte Ordnung streng festhielt (vgl. o. S. 84. 132), und gêrîm, Beisassen, auf dem Kulturland (אדמה) waren (Jerem. 35, 7), also nicht Israeliten[4]), wird die Angabe, dafs sie

[1]) Eigentlich steht diese Annahme sogar im Widerspruch mit der von Stade mit Recht stark betonten Tatsache, dafs für den Erzähler Jahwe der Gott des Kulturlandes von Kanaʿan ist, nicht der Sinaigott, und Qain daher, indem er aus der אדמה vertrieben wird, sich zugleich „vor Jahwes Antlitz verbergen" mufs, d. h. Jahwe nicht mehr verehren kann.

[2]) Dieser Name ist sonst unbekannt. Er kann sehr wohl echt sein; aber er hat nichts zu tun mit dem Ort in Naphtali, der Jos. 19, 35 חמת Chammat *Ωμαθ*, 21, 32 [דאר]חמות Chamôt [Doʿr] *Νεμμαθ*, Chron. I 6, 61 חמון Chammon *Χαμοθ* geschrieben wird und mit dem Badeort *Ἀμμαθοῦς* Jos. Arch. 18, 2, 3, 36 Bell. 4, 1, 3, 11 südlich von Tiberias, j. el ḥammî, identisch und nach den dortigen heifsen Quellen benannt ist.

[3]) Vgl. Entst. d. Jud. 147.

[4]) Nach Jerusalem sind sie bei dem letzten Einfall Nebukadnezars geflüchtet; sie gehören also zum Reich Juda. Das hindert nicht, dafs der

zu Qain gehörten, ganz richtig sein; und damit beweisen sie zugleich sowohl den Jahwekult wie die alte nomadische Lebensweise dieses Stammes.

Sonst wird der Stamm Qain in der Geschichte nicht mehr erwähnt; während Kaleb und Jerachm'el ihre Stammesgeschlossenheit bis über das Exil hinaus behaupteten und erst nach der Einführung des Gesetzes wirklich mit Juda verschmolzen sind, ist das Geschlecht der Rekâbiten das einzige, was von Qain übrig geblieben ist; die übrigen Qainiten werden entweder schon in der Königszeit in Juda aufgegangen sein, oder aber in ʿArad sitzen geblieben sein und sich dann unter den Idumäern, die jetzt die Herren dieses Gebietes waren, verloren haben[1]). Denn die Vermutung Nöldekes[2]), der grofse arabische Stamm Qain (auch Balqain, kontrahiert aus Banu-lqain), der in der Zeit vor Muhammed weithin im Südosten Palästinas und auf der Sinaihalbinsel safs[3]), sei mit den alten Qainiten in Beziehung zu setzen, erscheint mir wenig wahrscheinlich; dazu war der alte ʿAmaleqiterstamm von ʿArad zu klein und ist die Zwischenzeit von nahezu einem Jahrtausend, die zwischen beiden liegt, zu grofs. —

Dafs die ʿAmaleqiter (und mit ihnen die Qainiter) zu Edom gehören oder wohl richtiger ein edomitisch-choritischer Mischstamm sind, beruht allerdings nur auf der Stammtafel Gen. 36, 12; aber es liegt gar kein Grund vor, diese Angabe zu bezweifeln, die den geographisch-historischen Verhältnissen durchaus entspricht. Nur sind, während die übrigen edomitischen Stämme zu halber und ganzer Sefshaftigkeit übergingen (wie schliefslich auch die Qainiten), die ʿAmaleqiter immer ein echter Beduinenstamm der Wüste geblieben. Eben darum gelten sie im Stammbaum nur als Bastarde.

Rekabit Jonadab Jahrhunderte vorher im Nordreich tätig gewesen ist. Hoffentlich wird das noch einmal mit der Angabe des Deboraliedes kombiniert und als Beweis dafür benutzt, dafs die Qainiten und mit ihnen die Rekabiten ursprünglich im nördlichen Israel safsen. — Zielt der Spruch Bileams auf die Rekabiten?

[1]) Dafs wir in nachexilischer Zeit, bei Nehemia und dem Chronisten, von Kaleb, Jerachme'el und Rekab erfahren, beruht ja nur darauf, dafs diese auf altjudäisches Gebiet übergesiedelt und zunächst eifrige Bekenner des Judentums und schliefslich aus gêrîm selbst zu Juden geworden sind.

[2]) Zuletzt Encycl. Bibl. p. 130.

[3]) Sprenger Alte Geogr. Arabiens 288 f. Wüstenfeld Register zu den geneal. Tabellen 371. Blau ZDMG. 23, 568 u. a. Vgl. das häufige Vorkommen von Qain als Personenname in diesen Gebieten oben S. 397 A 3.

Kaleb und Jerachme'el.

Es bleibt aufser dem teilweise schon oben S. 348 besprochenen qennizzitischen Stamm Kaleb als letzter dieser Stammnamen ירחמאל Jerachm'el, der in vorexilischer Zeit[1]) nur in den Davidgeschichten zweimal neben Qain genannt wird: Sam. I 27, 10, wo David vorgibt, Raubzüge gemacht zu haben „gegen den Negeb Judas, gegen den Negeb des Jerachme'eliters und gegen den Negeb des Qainiters", und I 30, 29, wo David einen Anteil an der Amaleqiterbeute an „die Ältesten von Juda nach ihren Städten[2])" schickt. Unter den Ortschaften, die dann aufgezählt werden, erscheinen auch „die Städte des Jerachme'eliters" und „die Städte des Qainiters". Aufser ihnen sind zehn Orte genannt, die sämtlich dem äufsersten Süden angehören; Chebron, das den Abschlufs bildet, ist zugleich der nördlichste von allen. Ihm voran gehen Bôr-ʿAšan und ʿEter, die auch Jos. 15, 42 als judäische Ortschaften der Šephela in umgekehrter Folge nebeneinander stehen[3]), neben Libna, das Euseb. Onom. 274 mit Recht in *Λοβανά* bei Eleutheropolis (Bet Gibrîn) sucht (vgl. Jos. 10, 29 ff.). Dafs beide Orte im Süden lagen, wird dadurch bestätigt, dafs es die beiden einzigen Orte der Šephela sind, die Jos. 19, 7 (= Chron. I 4, 32) zu Simeon gerechnet werden. Sie müssen am Rande des Gebirges, auf der Strafse nach Hebron, gesucht werden; die niedrigeren Teile der Šephela, weiter nach Westen, gehörten damals offenbar den Philistern (und Kretern). — Von

---

[1]) Dafs ich auf die Art nicht weiter eingehe, wie in der Encyclopaedia Biblica von einem sonst hochverdienten Gelehrten Jerachme'el durch ganz willkürliche Textänderungen so ziemlich in jeden Artikel hineingebracht ist, wird man gewifs billigen.

[2]) לעריחם hat Klostermann, dem Budde folgt, vortrefflich aus dem überlieferten לרעהו emendiert. Vor der folgenden Liste setzen Kautzsch und Nowack in ihren Übersetzungen gegen den hebräischen Text ein „ebenso" oder „und" ein, als ob die hier aufgezählten Ortschaften nicht eben die wären, deren Älteste das Geschenk bekommen, sondern von Juda zu scheiden wären. — Sonst ist für die Liste durchweg Wellhausen Text d. B. Sam. 145 f. zu vergleichen.

[3]) Die Lesung בור עשן (andere mss. כור עשן) wird durch LXX A *Βωρασαν* und Euseb. Onom. 238 bestätigt; es ist „die Cisterne von ʿAšan" [Lewitenstadt Chron. I 6, 44, Jos. 21, 16 verschrieben עין, B *Ασα*]. Für עתר Jos. 15, 42 (*Ιθαχ* B, *Αθερ* A) und 19, 7 (*Ιεθερ* B, *Βεθερ* A) liest Sam. I 30, 30 עתך (*Αθαγ* A, *Noo* B), Chron. I 4, 32 gar תכן (*Θοκκα* B).

den übrigen Orten, in die David schickt, liegen 1. Bêtû'el[1]) und 2. Ramôt-Negeb[2]) im Negeb, 3. Jattîr (oben S. 343, 1) unmittelbar über demselben am Rande des Gebirges; 4. ʿAr'ara[3]) liegt wieder tief im Negeb, 5. שפמות Siphmot ist sicher korrupt, vielleicht für Šamîr bei Jattîr Jos. 15, 48[4]). Dann folgen 6. Eštemoaʿ[5]) auf der Höhe und 7. Karmel[6]) am Ostrand des Gebirges, darauf die Städte von Jerachm'el und Qain, dann Chorma, die Jud. 1 zu Simeon gerechnete Stadt, die im Osten des Negeb zu suchen ist (s. u. S. 410). Danach ist klar, dafs Jerachm'el und Qain gleichfalls im Osten ansässig waren, was bei letzterem auch durch die Lage von ʿArad erwiesen wird.

Das wird durch die beiden Stellen bestätigt, an denen die einzelnen Teile des Negeb aufgezählt werden, Sam. I 27, 10 und 30, 14. Da beide Male der Zusammenhang eine geographische Folge von West nach Ost fordert, so erhalten wir folgende Verteilung:

c. 27		Juda	Jerachm'el	Qain
c. 30	Kreter	Juda	Kaleb.	

Der Raubzug der ʿAmaleqiter c. 30 richtet sich vor allem gegen den Westen (Siqlag), während David c. 27, der natürlich die Kreter nicht nennen darf, bis in den Osten des Negeb, zu den Qainiten, vorgedrungen zu sein behauptet. Die Zusammenstellung lehrt, dafs Jerachm'el, der auch nach 30, 29 unmittelbar neben Qain sitzt, im wesentlichen mit Kaleb identisch ist, d. h. dafs er ein Zweig der Kalibbiter war so gut wie ʿOtniel.

---

[1]) Sam. I 30, 27 ביתאל (LXX fälschlich *Βαιθσουρ*, das viel zu weit nördlich liegt, halbwegs zwischen Hebron und Jerusalem) = בתול in Simeon Jos. 19, 4, Chron. I 4, 30 בתואל, Jos. 15, 30 (bei Juda) verschrieben כסיל, LXX *Βαιθηλ* B.

[2]) Jos. 19, 8 zu Simeon gerechnet (Chron. I 4, 33 ausgelassen; ebenso fehlt es bei Juda Jos. 15).

[3]) j. ʿAr'âra; Jos. 15, 22 verschrieben ערערה LXX *Αρουηλ*; Wellhausen Text d. B. Sam. 145 postuliert mit Recht die Aussprache ʿAr'âra auch für das AT.; ʿArôʿer, wie die Überlieferung liest, ist der bekannte Ort in Moab (j. ʿArâʿir).

[4]) LXX hat in Sam. *Σαφει*, *Σαφεκ*; in Jos. bietet A für שמיר *Σαφειρ* (B *Σαμειρ*).

[5]) Jos. 15, 50 (verschrieben אשתמה). 21, 14 = Chr. I 6, 42, j. es-Semûʿa; von Chr. I 4, 17. 19 in die judäischen Stammbäume aufgenommen.

[6]) Verschrieben רכל, LXX *Καρμηλ*, der aus Sam. I 25 bekannte Ort, vgl. Jos. 15, 55 u. a., j. Kurmul.

Die Wohnsitze Kalebs in Hebron und ʿOtniels südwestlich davon in Debîr am Rande des Gebirges sind oben S. 348 f. schon besprochen. Dafs Kalibbiter aber auch im Osten des Gebirges hausten, lehrt Sam. I 25, wo Nabal, der in Karmel auf der Höhe (819 m) sein Haus („Geschäft") und unterhalb desselben in der Steppe von Maʿon grofse Heerden hat, als Kalibbiter bezeichnet wird (v. 3). Weiteren Anschlufs geben die Stammbäume der Chronik. Bekanntlich haben sich die Kalibbiter und Jerachme'liter (ebenso wie die Qorchiten S. 352 und die Rekabiten S. 398) als selbständige, wenn auch an den Jahwedienst und das Reich von Jerusalem angeschlossene Beisassen Judas bis in die nachexilische Zeit erhalten. Sie sind von den Deportationen unter Nebukadnezar nicht betroffen worden; in Folge des Nachdrängens der Edomiter rückten sie damals in das verödete Gebiet des eigentlichen Juda ein, wo wir das kalibbitische Geschlecht Chûr im Besitz von Betlehem finden (Nehem. 3, 9, o. S. 337), Rekâb in Bet-hakkerem (Nehem. 3, 14)[1]. Sie haben sich dann den heimkehrenden Exulanten angeschlossen und aufs neue als eifrige Jahwediener bewährt[2]); so sind sie schliefslich als echte Juden anerkannt und von der Chronik in den Stammbaum Judas eingefügt worden. Damals hatten sie sich weithin im Lande ausgebreitet: von Kaleb werden Chron. I 2, 50 ff. abgeleitet die Bewohner von Betlehem (durch Chûr, vgl. Chr. I 2, 19. 4, 4), Bet gader (hier safs das Geschlecht Chariph, u. S. 430), Qirjat-Jeʿarîm, halb Manachat (vgl. S. 340), die Bewohner von Ṣorʿa und Eštaol, die Schriftgelehrten von Jaʿbeṣ (vgl. 4, 9 f.) und andere; und auch Jerachme'el erhält I 2, 34 ff. durch einen ägyptischen Sklaven Jarchaʿ Nachkommen, die bis in die Zeit des Judentums hinabreichen. Geschichtlich werden diese Angaben gewifs nicht immer sein: sondern durch die vom Exil geschaffenen Zustände sind die Kalibbiter zu neuer Bedeutung gelangt, und später mögen manche Juden gern ihre Abstammung auf den frommen Ahnherrn zurückgeführt haben. Einen ausgeführten Stammbaum hat natürlich nie Jemand gehabt: die Stellung innerhalb der Volksgemeinde beruhte auf der durch die Geburt bestimmten Zugehörigkeit zu einem

[1]) Gleichartig ist das Geschlecht Kolchoze in Miṣpa Neh. 3, 15, ʿAzbûq in Betṣûr Neh. 3, 16 und vielleicht noch einige andere; so die Lewiten der bnê Chenadad von Qeʿila; vgl. Entst. d. Jud. 147 f. 166 ff. 177 f.

[2]) Entst. d. Jud. 115 ff.

Geschlecht (Vaterhaus) und dem Besitz. Mit der Organisation der jüdischen Gemeinde verlieren nun auch diese Geschlechter (abgesehen etwa von den Priestergeschlechtern: aber auch bei diesen zeigt die wiederholte Neuorganisation[1]), wie wenig sich die Geschlossenheit der alten Geschlechter zu erhalten vermochte) alle Bedeutung und verschwinden aus dem öffentlichen Leben: nicht mehr das Geschlecht sondern die Geburt von jüdischen Eltern bestimmt die Zugehörigkeit zur Gemeinde[2]). So erklärt es sich, dafs die jüdischen Geschlechter, welche die Liste der heimgekehrten Exulanten Neh. 7 aufzählt und deren Häupter am 24. Tišri 445 die Stiftungsurkunde des Judentums unterzeichnet haben, für den Chronisten völlig verschollen sind. Als die Stammbäume Chron. I 2 und 4 entworfen wurden, wufste man von echt jüdischen Geschlechtern (s. o. S. 300) garnichts mehr. Anders stand es mit Jerachme'el und vor allem Kaleb; eben weil sie nicht Judäer sondern Schutzbefohlene, gêrîm, waren und weil sie dauernd im Lande geblieben waren, hatte sich hier wenigstens einige Kunde erhalten. So müssen sie der Chronik dazu dienen, den Stammbaum Judas auszufüllen.

Die Abschnitte 2, 34—41 und 2, 50—55, deren Nachrichten soeben besprochen wurden, sind spätere Nachträge; daneben stehen 2, 25—33 und 42—49 ältere Stammbäume, die, so vielfach sie im einzelnen entstellt und durch Zusätze erweitert sind doch noch die vorexilischen Zustände erkennen lassen[3]).

In der kalibbitischen Genealogie v. 42—49 dominieren durchweg die Ortsnamen; dafs eigentlich überhaupt kein Stammbaum, sondern eine Übersicht der von Kalibbitern besetzten Orte in Form einer genealogischen Tabelle gegeben wird, läfst der Wortlaut deutlich erkennen[4]). Dafs Chebron das Zentrum ist,

---

[1]) S. Entst. d. Jud. 168 ff.

[2]) vgl. Entst. d. Jud. 163 ff. G. d. A. III § 129.

[3]) Für diese Abschnitte ist natürlich überall auf die grundlegende Arbeit Wellhausens, de gentibus et familiis iudaeis 1870, und in den Prolegomena zu verweisen. — In c. 4 sind Elemente von c. 2 mit anderen Notizen über die nachexilischen Juden zusammengeworfen, bei denen der Versuch, einen Stammbaum aufzustellen, nirgends mehr wirklich durchgeführt ist; man sieht, das ist nur noch das nun einmal für solche Angaben vorgeschriebene Schema, mit dem aber den in der Gegenwart bestehenden Verhältnissen gegenüber nirgends mehr durchzukommen ist.

[4]) So gleich der Eingang: „Kalebs Söhne sind: Mešaʿ [LXX *Μαρεισα* wohl richtig] sein Erstgeborener, das ist der Vater von Ziph, und die Söhne

tritt darin hervor, dafs die meisten Orte unter ihm gruppiert sind. Genannt werden:

1. Orte des Gebirges: Ziph (v. 42); Chebron, Maʿon, Betṣûr (v. 43. 45) und wahrscheinlich Jorqʿam (v. 45), der Bildung nach sicher ein Ortsname; Gibʿa (= Jos. 15, 57), neben Makbena[1]) Sitz des Geschlechts Šwaʾ (v. 49);

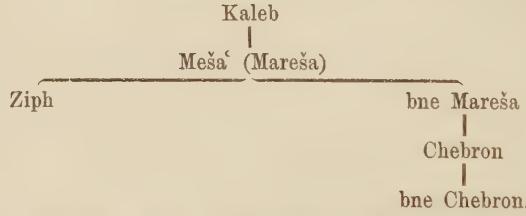
2. Orte des Negeb: Šmaʿ[2]) (v. 43); Peleṭ[3]) v. 47; Madmanna[4]), Sitz des Geschlechts Šaʿaph v. 49 [Šaʿaph nochmals v. 47];

3. Orte der Šephela: Mareša v. 42 und Tappuach westlich von Hebron (Jos. 15, 34) v. 43.

Diese Angaben müssen aus vorexilischer Zeit stammen; denn später safsen die Kalibbiter nicht mehr in diesen Gegenden. Für die Annahme freilich, dafs alle diese Orte einmal kalibbitische Bevölkerung gehabt hätten, ist die Autorität der Liste viel zu gering. Aber dafs einzelne kalibbitische Familien sich von Hebron aus in die Nachbarorte verbreitet haben, wie Nabal Sam. I 25, ist gewifs richtig. Überdies waren sie ursprünglich

---

Marešas (מרשה) des Vaters von Chebron, und Chebrons Söhne sind Qorach u. s. w.", also



Natürlich kann man mit Kittel korrigieren, aber gebessert wird dadurch wenig. V. 47 schweben die bne Jahdai (LXX B *υἱοὶ Ἰησοῦ*, A *Ιαδαι*) völlig in der Luft.

[1]) Stade im Lexikon vermutet Identität mit כבון Jos. 15, 40; aber dies liegt in der Šephela und pafst daher schlecht neben Gibʿa.

[2]) In Juda Jos. 15, 26, in Simeon (verschrieben שבע) 19, 2. Vgl. Šimʿi ben Šimʿon Chron. I 4, 26 f.

[3]) Bet Peleṭ bei Molada Jos. 15, 27. Neh. 11, 26. Aus ihm stammt Davids Krieger חלץ הפלטי Sam. II, 23, 26.

[4]) Auch Jos. 15, 31 מדמנה, dagegen verschrieben 19, 5 bei Simeon בית המרכבות [Chron. I 4, 31 ohne Artikel] und Nehem. 11, 28 מכנה; die Identität der drei Namen bezeugt die sonstige Übereinstimmung der drei Listen. — Madmena Jes. 10, 31 liegt nördlich von Jerusalem.

Viehzüchter[1]), die im Freien in Zelten lebten; und diese Bevölkerung ist in der Regel lebenskräftiger als die Ortsansässigen und saugt sie allmählich auf — ebenso wie in der hellenistischen und römischen Zeit die Araber überall in Syrien in die gleichartigen Grenzgebiete des Kulturlandes eindringen.

Unter den übrigen Namen der Genealogie mögen noch manche die von uns unbekannten Ortschaften sein — so auch Reqem v. 43. 44, das wir oben S. 388, 3 als Namen Petras kennen gelernt haben. Echte Geschlechtsnamen finden sich wenig. Von Bedeutung ist nur, dafs Qorach (S. 352) hier der älteste Sohn Chebrons ist v. 43[2]), und dafs in den Stammbaum der von Chebron abgeleiteten Ortsnamen v. 45 Šammai[3]) eingefügt ist, d. i. ein Angehöriger des edomitischen Stammes Šamma (oben S. 350), der im Stammbaum Jerachme'els wiederkehrt. Ferner wird v. 44 Racham abi Jorq'am nur eine Verkürzung von Jerachme'el sein; der Ort Jorq'am mag also zum Gebiet des letzteren gehört haben. In v. 46 findet sich als Kebsweib Kalebs, v. 47 als Sohn Jahdai's der Name des midianitischen Stammes 'Epha (oben S. 317)[4]). Das schon Reg. I 4, 8 unter Salomo vorkommende kalibbitische Geschlecht Chûr, das vielleicht choritischen Ursprungs ist (s. o. 337), findet sich in diesem Stammbaum nicht, sondern nur in den jüngeren Abschnitten 2, 19 f. 50 [4, 1 ff.], wo die von Šobal abstammenden, ursprünglich choritischen Manachatiter von Ṣor'a zu seinen Nachkommen gemacht werden, s. o. S. 340.

Einen wesentlich anderen Charakter trägt die Genealogie Jerachme'els 2, 25—33. Wellhausen hat hervorgehoben, dafs im Gegensatz zu Kaleb in derselben „überhaupt keine Städte erwähnt werden, vielleicht mit Ausnahme von Molad v. 29“[5]) = Molada im Negeb Jos. 15, 26, simeonitisch 19, 2 (Chr. I 4, 28); in Südjuda auch Nehem. 11, 26. Jerachme'el wird hier zum älteren Bruder Kalebs und Sohn des Cheṣron ben Juda gemacht. Cheṣron,

---

[1]) Daher in v. 18 Kalebs Weib 'Azûba „deserta“, seine Tochter Jerî'ot „Zelte“, und v. 46 seine Söhne Gazez „Scherer“ (der Schafe) und Moṣa' „Auszug“; vgl. Wellhausen de gent. p. 26. 33.

[2]) Ebenso fügt c. 4, 15 vgl. 13 den Qenaz in Kalebs Nachkommen ein.

[3]) Auch 4, 17 aufgenommen.

[4]) c. 4, 17 nimmt unter anderen auch die Namen Jeter und 'Epher in die judäischen Stammbäume auf.

[5]) hebr. מילד B *Μωλ*, A *Μωδαδ*.

der zuerst im Priestercodex (Gen. 46, 12, Num. 26, 21) neben Chamûl[1]) als Sohn des Pereṣ erscheint, ist offenbar der Eponymus der zahlreichen Orte des Negeb, deren Name mit Chaṣêr „Gehöft“ und Ableitungen davon gebildet ist[2]): Cheṣron bei Qadeš (-Barnea‘), neben Addar Jos. 15, 3, dagegen als Chaṣar-addar Num. 34, 4[3]); ein anderes Chaṣor neben einem anderen Qadeš Jos. 15, 23; Chaṣor chadatta[4]), Qirjat-Cheṣron = Chaṣor v. 25; Chaṣor gadda v. 27; Chaṣar Šû‘al[5]) v. 28; Chaṣar-Sûsîm „Pferdehof“[6]) v. 31.

Unter den Namen der Söhne Jerachme’els kehren zwei bei choritischen Stämmen wieder ארן Arân[7]) v. 25 und אונם Onam (v. 26. 28, *Οζομ*), der Sohn einer zweiten Frau Namens ‘Aṭara. Wellhausen[8]) vergleicht damit die Ortsnamen ‘Aṭarôt in Gil‘ad und Ephraim, welche runde Befestigungen, Zufluchtsstätten nach Art unserer Wallburgen bezeichnen. An derartigen Anlagen hat es auch im Negeb nicht gefehlt. Die Frau ‘Aṭara entspricht also dem Vater Cheṣrôn. Auch ein ander Sohn אצם Oṣem v. 25 (LXX *Ασαν* B, *Ασομ* A) erinnert an den Choriter אצר. Weiter findet sich יתר Jeter = Jitran, Jetro, freilich neben lauter Personennamen. Immerhin scheint es, daſs in Jerachme’el choritische Elemente ziemlich stark vertreten waren; das ist begreiflich genug, bestätigt aber zugleich seine Zugehörigkeit zu den edomitischen Elementen Südpalästinas. Auch die anderen Namen haben z. T. ein echtes Gepräge, wie בנין, עקר, אחבן, זוא[9]); andere wie Jojada‘, Jonatan, und wohl auch Nadab u. a. sind

---

[1]) Beide auch Chron. I 2, 5 [als Chamuel bei Simeon Chron. I 4, 26]; aber Nachkommen Chamûls vermag der Chronist nicht zu nennen. c. 4, 1 wird Cheṣron Bruder des Pereṣ, wie Kaleb, Chûr und Šobal.

[2]) Aus demselben Grunde hat offenbar Ruben einen Sohn Cheṣron.

[3]) In der Liste Šošenqs no. 100. 117 als ’dr’.

[4]) Ist das wirklich „Neuhof“, mit aramäischer Form?

[5]) Nach 19, 3 = Chr. I 4, 28 zu Simeon; auch Nehem. 11, 27 genannt.

[6]) v. 31 verschrieben סנסנה, aber 19, 5 bei Simeon חצר סוסה, Chron. I 4, 31 חצר סוסים; letzteres wird der richtige Name sein.

[7]) mas. ’Oren, aber A *Αρων*, B *Αρωια καὶ Αμβραν* mit Dittographie.

[8]) de gentib. 25.

[9]) Vgl. den wahrscheinlich westsemitischen Frauennamen Zazatum und den Männernamen Zizai bei Ranke, Early Babylonia personal names S. 196 und 180; nach Delitzsch Assyr. Handwörterbuch 572 bedeutet zazatum die „strotzende“ Wildkuh.

dagegen ganz sekundär[1]). Trotzdem dürfen wir annehmen, dafs uns in diesem Stammbaum einige alte Elemente erhalten sind, die Reste der Geschlechtsgliederung des Stammes aus der Zeit bewahren, da er noch ein halbnomadisches Leben führte. —

Die Nachrichten der Chronik dienen der Zusammengehörigkeit von Kaleb und Jerachme'el und der oben gewonnenen Ansetzung der ihnen gehörenden Teile des Negeb zur Bestätigung. Das Verzeichnis der Städte, an die David Geschenke geschickt hat, lehrt aber noch mehr. „Die Ortschaften des Jerachme'eliters und die des Qainiters" werden hier unter die Ortschaften Judas subsumiert, Kaleb wird überhaupt nicht genannt, und Hebron erscheint als judäische Stadt ebensogut wie das nach Jud. 1 zu Simeon gehörige Chorma — Simeon wird bekanntlich überhaupt in keinem Bericht aus dieser Zeit mehr genannt. Das beweist, dafs wenn auch Kaleb, Jerachme'el, Qorach, Qain samt Rekâb ihre selbständige Stammesorganisation noch Jahrhunderte lang erhalten haben, sie doch politisch schon früh völlig von Juda abhängig geworden waren. Sie sind eben zeltende Hirten geblieben, während Juda ein Bauernvolk war (Gen. 49) und das Ackerland im Besitz hatte. Andererseits hatten sie die Raubzüge der echten Beduinen, die auch sie (wenigstens Qain) früher geübt hatten, aufgegeben und waren friedliche Leute geworden, die ihrem Geschäft nachgingen wie Nabal Sam. I 25. So konnten sie nicht mehr selbständig bleiben, sie mufsten sich politisch den besser organisierten jüdischen Bauern, die ein weit gröfseres und ertragreicheres Gebiet besafsen, anschliefsen und als abhängige Beisassen und Schutzbefohlene unterordnen. So werden denn auch in Chebron und allen andern geschlossenen Ansiedlungen schon jüdische Bauern gesessen haben, oder, was im Grunde dasselbe ist, die dort angesiedelten Kalibbiter wurden, wie sie zum Ackerbau übergingen, damit auch zu Judäern. In derselben Weise wird schon vorher, in einer Zeit, in die keine Erinnerung mehr hinaufreichte, ein Teil des Edomiterstamms Zerach (S. 350) ganz in Juda aufgegangen sein, sodafs er hier nur noch als eins der drei grofsen judäischen Geschlechter fortlebt. Hier besteht denn auch

[1]) Dafs שמי v. 28 bei Kaleb wiederkehrt, wurde schon S. 405 erwähnt; ebenso ישעי I 4, 20 (I 4, 42 simeonitisch). ימין v. 27 ist im Priestercodex Gen. 46, 10. Exod. 6, 15. Num. 26, 12 ein simeonitisches Geschlecht. Hängt פלת v. 33 mit הפלטי zusammen? — Sekundär ist natürlich auch Râm, der Erstgeborene, v. 25. 27, der erfundene Stammvater des Königshauses v. 9 f. und Ruth 4, 19.

überall die Stadtgemeinde (besser würden wir nach unseren Anschauungen von Dorfgemeinden reden) mit den „Altesten“ an der Spitze, mochten diese Gemeinden auch vielleicht als fiktive Geschlechter betrachtet werden und in ihnen wirklich ältere Geschlechter weiterleben, die sich geschlossen hier angesiedelt hatten. Nur in dem dürren Weideland des Negeb hat sich die alte Geschlossenheit der Hirtenstämme noch erhalten. Daher stehen neben den Altesten der einzelnen, namentlich aufgezählten Städte Judas die Ältesten der Städte (Ortschaften) von Jerachme'el und Qain, und daher kennen auch die Erzählungen 27, 10 und 30, 14 neben dem Negeb der Kreter und Judas hier noch die Stammnamen Kaleb, Jerachme'el und Qain — ebenso wie das Geschlecht ʿOtniel in der Erzählung Jud. 1 sehr lebendig hervortritt.

Der Fortgang der Geschichte bestätigt diese Auffassung. Als Saul gefallen ist, fragt David, der durch sein bisheriges Verhalten die Stimmung für sich präpariert hat, bei Jahwe an: soll ich in eine der Städte Judas ziehn?, und zieht, als das Orakel günstig ausgefallen ist, mit seinen Mannen und ihren Familien nach Chebron. „Und sie liefsen sich in den Ortschaften (Städten) von Chebron nieder; und die Männer von Juda kamen und salbten dort David zum König über das Haus Juda“ (Sam. II 2, 1 ff.). Auch hier wird also Chebron zu Juda gerechnet, ja es ist der ausschlaggebende Ort; damit dafs David den Süden[1]) Judas für sich hat, mit dem er bisher allein Beziehungen hatte pflegen können, hat er ganz Juda gewonnen. Man sieht, die Schwerkraft Judas lag damals noch durchaus im Süden; durch die Verschmelzung mit den hier hausenden edomitischen Stämmen ist der Stamm zu Kraft und selbständiger Bedeutung gelangt[2]). So erklärt es sich zugleich, dafs Chebron ein Haupt-

[1]) Seiner Heimatstadt Betlehem wird David ohnehin sicher gewesen sein; dagegen galt es den Süden zu gewinnen.

[2]) An sich wäre es sehr wohl möglich, dafs David im Reich Išbaʿals zum Hohn als „Fürst von Kaleb“ bezeichnet worden wäre, was C. Niebuhr, dem Winckler (Gesch. Israels I 25. II 182 ff. 192. KAT. 214. 228 f.) und andere folgen, aus Abners im Zorn zu Išbaʿal gesprochenen Worten Sam. II 3, 8 הראש כלב אנכי [אשר ליהודה herausliest. Freilich ist diese Deutung der Stelle inhaltlich völlig unmöglich (s. Buddes treffende Bemerkungen in s. Kommentar). Nach Winckler dagegen soll die Bezeichnung völlig ernsthaft und rôš Kaleb der wirkliche Titel Davids sein. Sonst hat Winckler alle

heiligtum Judas geworden ist (S. 262) und dafs der kalibbitische Gott und Heros Abram für Juda grundlegende Bedeutung gewinnt und zum Stammvater Israels geworden ist.

Weitere Nachrichten über Kaleb und Jerachme'el[1]) aus vorexilischer Zeit besitzen wir nicht. Das ist nicht weiter verwunderlich; denn nach David hört unsere genauere Kunde überhaupt auf. Dafs sie aber auch nach ihm noch als besondere, nicht zu Israel gerechnete, sondern ihm nur „zugewandte" Stämme bestanden, lehren die Angaben von Jud. 1 und in der Sagengeschichte; und die weit verbreitete Ansicht, sie seien schon in der Königszeit völlig in Juda aufgegangen, wird durch die Angaben Nehemias und der Chronik als Irrtum erwiesen.

Simeon und Lewi. — Die Sichemsage.

Zwischen den zuletzt besprochenen Zweigen edomitischer Stämme sitzen drei andere, welche von der Tradition nicht zu Edom sondern zu Israel gerechnet werden: Simeon, Lewi und Juda. Simeon kommt als noch existierender Stamm lediglich in der jahwistischen Eroberungsgeschichte Jud. 1 vor, wonach er mit seinem Bruder Juda vom Jordantal „gegen den Kana'anäer hinaufzieht" und ihm zunächst sein „Los" erobern hilft (v. 3). Alsdann, nach der Besetzung von 'Arad durch Qain (v. 16), „ging Juda mit Simeon seinem Bruder, und sie schlugen den Kana'anäer,

---

Erzählungen über Davids Herkunft aus Betlehem, Beziehungen zu Saul, Aufenthalt bei den Philistern u. s. w. für völlig unhistorische Sage erklärt. Seltsam, dafs gerade diese eine Stelle Sam. II 3, 8 rein geschichtlich sein und uns ganz allein über die wirklichen Tatsachen aufklären soll, während man doch denken sollte, dafs gerade bei dem „Hundskopf", der durch die Glosse auf Juda gedeutet wird, der „Astralmythus" fast mit Händen zu greifen sei. Denn David ist das Sternbild des Löwen (Winckler Gesch. Isr. II 286), und dies heifst babylonisch „der grofse Hund" (Zimmern KAT. 426, 5).

[1]) Als Eigennamen finden wir Jerachme'el Jerem. 36, 26 bei einem Sohne Jojaqims. Eine Verkürzung des Namens ist Jerocham [vgl. den Namen Jarchamu bei Ranke Early Bab. Names p. 114], der im Stammbaum Samuels vorkommt (Sam. I 1, 1, LXX noch *Ιερεμεηλ*, = Chron. I 6, 12. 19); doch ist dabei an den Stamm schwerlich gedacht. Der Chronist hat dann die Namen Jerachme'el (I 24, 29) und Jerocham (I 8, 27 bei Benjamin = Jaremot v. 14; I 9, 8. 12 [= Neh. 11, 12] in der Liste der Bewohner Jerusalems [Entst. d. Jud. 186 ff.]; I 12, 7 und I 27, 22 unter David; II 23, 1 unter 'Atalja) vielfach verwendet; das ist aber alles wertloses Zeug.

der in Ṣpat safs, und bannten den Ort; und er nannte den Namen der Stadt 'Bann' Chorma" v. 17. In den späteren Erweiterungen der Geschichte des Wüstenzuges Num. 21, 1 ff. 14, 45 ist diese Erzählung auf einen Angriff Gesamtisraels von Qadeš aus übertragen, wobei Chorma mit 'Arad identifiziert wird, s. oben S. 64. 77. Dafs beide verschieden sind, hat Budde[1]) erwiesen: die Angabe von Jud. 1 wird dadurch bestätigt, dafs in der Liste der besiegten Könige Jos. 12, 14 „der König von Chorma" und „der König von 'Arad" nebeneinander stehen. Das weist zugleich darauf hin, dafs beide Orte nahe bei einander lagen; so läfst sie nicht nur Jud. 1, 16. 17 auf einander folgen, sondern auch die oben S. 400 f. besprochene Liste der Geschenksendungen Davids, wo Sam. I 30, 30 auf die Ortschaften des Jerachmeeliters und die des Qainiters sofort Chorma folgt[2]). Der Name Chorma hat sich nicht erhalten; Ṣpat חרמה Σεφεκ, Σεφεθ, das nur Jud. 1, 17 vorkommt, wird jetzt meist nach Palmers Vorgang[3]) mit der Ruinenstadt Sebaita (Sbêta) mit grofsen römischen Bauten und drei Kirchen im äufsersten Süden, genau in der Mitte zwischen Beerševa' und Qadeš, identifiziert. Aber weder der Name stimmt, noch die Lage; und so glaube ich, dafs die alte Annahme Robinsons allein richtig ist, der Name Ṣpat habe sich in dem des Bergrückens eṣ Ṣafâ und der Pässe Naqb eṣ Ṣufai und Naqb eṣ Ṣafâ erhalten, die der „Skorpionenstiege" (S. 389) entsprechen und vom Negeb nach Südosten zum Wadi el Fiqra hinabführen. Wenn Chorma hier lag, war Simeon der südliche Nachbar von Qain. Die Geschichte von der Bannung, d. h. Ausrottung der alten Einwohner ist natürlich aus dem Namen Chorma entwickelt, der wohl einfach „Einöde" bedeuten wird. Wie es scheint, ist die Auffassung von Num. 21, 3 ganz richtig, wonach „die Chorma" Name der Landschaft ist. Dann wird Ṣpat der Name des Hauptortes gewesen sein; und so erklärt es sich, dafs er sich im Namen des „Passes von Ṣafâ" erhalten hat.

In keinem gleichzeitigen Zeugnis wird der Stamm Simeon als noch existierend erwähnt; in den Erzählungen von David im Samuelbuch kommt er niemals vor, sondern Chorma wird zu

[1]) ZATW. VII, 101 ff.; vgl. o. S. 393.

[2]) Die sonstigen Erwähnungen Chormas (Jos. 15, 30 im Negeb Judas, 19, 4 = Chron. I 4, 30 zu Simeon gerechnet) geben keinen genaueren Anhalt.

[3]) Desert of the Exodus II 374 ff.

Juda gerechnet (s. o. S. 401). So hat es denn garkeinen Wert, wenn der Priestercodex Jos. 19, 1 ff. (= Chron. I 4, 28 ff.) eine Anzahl von Ortschaften des Negeb und der Šephela „in der Mitte des Gebietes der bne Juda“ als Stammgebiet Simeons aufzählt, die er selbst vorher (c. 15) schon einmal bei Juda genannt hat[1]). Ebenso wertlos ist die Liste seiner Söhne und Geschlechter, die der Priestercodex gibt[2]). Denn schon Jahrhunderte vorher war Simeon untergegangen und die Reste des kleinen Stammes in Chorma mit den Judäern verschmolzen, sodafs eine Kunde über ihn sich nicht mehr erhalten konnte. Dafs Simeon ebenso wie Lewi bereits um 900 v. Chr. nicht mehr existierte, sagt ausdrücklich der Spruch Jakobs Gen. 49, 7 b: „ich will sie aufteilen in Jakob und zerstreuen in Israel“[3]). So kann nur gedichtet sein, als zwar noch eine Kunde ihrer ehemaligen Existenz vorhanden (die eben für Simeon in der Geschichtsdarstellung Jud. 1 vorliegt), aber bereits erfüllt war, was hier als Verkündung ausgesprochen wird. Dem entspricht es, dafs

[1]) Beeršeba‘, das diese Liste Simeon zuweist, wird auch Sam. II 24, 7, vgl. Reg. I 19, 3, zum Negeb Judas gerechnet.

[2]) Gen. 46, 10. Exod. 6, 15. Num. 26, 12 ff. Chron. I 4, 24 ff. Genannt werden Jemû’el [Num. Chron. Nmû’el, nach Num. 26, 9 Enkel Rubens], Jamîn, Ohad [fehlt Num. Chron.], Jakîn [Chron. Jarîb], Ṣochar [Num. Chron. verschrieben Zerach] und „Ša’ûl der Sohn der Kana‘anäerin“. Ṣochar ist im Priestercodex zugleich Vater des Chetiters ‘Ephron Gen. 23, 8. 25, 9 [Chron. I 4, 7 in den Genealogien Kalebs יצחר, Qre צחר]. Einzelne dieser Namen mögen ja als Geschlechter in Südjudäa existiert haben, die meisten aber werden frei erfunden sein, wie durchweg im Priestercodex. — Chron. I 4, 25 ff. schliefst an Ša’ûl einen Stammbaum, bei dem zwei Söhne Ismaels, Mibsan und Mišma‘, und der Name Chamu’el, nach P ein Sohn des Peres (s. o. S. 406, 1), benutzt sind; Šallûm kehrt Chron. I 2, 40 im Appendix des Jerachme’eliterstammbaums, Šim‘i als Šma‘ im Stammbaum Kalebs I 2, 43 wieder, ferner bei Ruben I 5, 4. 8 u. a. Der Simeoniter Šim‘i hat „16 Söhne und 6 Töchter; aber seine Brüder hatten nicht viele Kinder, und all ihre Geschlechter vermehrten sich nicht an die Zahl der bne Juda heran“ Chr. I 4, 27. Die kindischen in stammelnder Sprache vorgebrachten Namen und Geschichten, die v. 34—43 noch weiter an Simeon angeflickt sind (vgl. S. 392, 2), verdienen keine Erwähnung.

[3]) Sievers, Metr. Stud. II 362 hält v. 7 b jetzt allerdings aus metrischen Gründen für interpoliert, eine Annahme, zu der ich mich sachlich nur schwer entschliefsen könnte. Wie bei Ruben die Aberkennung der Erstgeburt wegen seines Frevels, erwartet man auch hier die Ankündigung einer Strafe. Aber auch wenn Sievers Recht haben sollte, setzt der Fluch immer schon den Untergang der beiden Stämme voraus; nur wenn sie bereits ein sichtliches Strafgericht getroffen hat, ist die Verdammung ihrer Tat begreiflich.

der Segen Moses keinen der beiden Stämme mehr kennt, sondern Lewi bereits durch den Priesterstamm ersetzen kann[1]).

Den Untergang der beiden Stämme motiviert der Fluch Jakobs damit, dafs sie „in ihrem Zorn Männer erschlagen, in ihrem Mutwillen Stiere gelähmt haben“[2]); „verflucht ihr Zorn da er so heftig und ihr Grimm da er so schwer war.“ Sie haben getan, was sonst in Israel wie in Moab als höchster Ruhmestitel gilt, was eben von Simeon Jud. 1, 17 als durchaus natürlich und Num. 21, 3 von ganz Israel als Mittel zur Gewinnung von Jahwes Gnade beim Kampf um Chorma berichtet wird, dessen Unterlassung Sam. I 15 als Grund der Verwerfung Sauls betrachtet: die Abschlachtung der Besiegten und ihres Viehs zu Ehren des blutdürstigen Stammgottes. Wenn die Tat Simeons und Lewis nicht gepriesen sondern verflucht wird, so kann der Grund nicht in der Tat als solcher liegen, selbst nicht wenn sie mit besonderer Grausamkeit oder Hinterlist ausgeführt wäre (wovon in v. 5b die Rede gewesen zu sein scheint) — denn wo hätte man in Israel daran Anstofs genommen? —, sondern nur in dem Erfolge: weil sie zum Unheil ausschlug, hat Jahwe und darum Jakob = Israel sie verworfen und kann sie als Motiv des Untergangs der beiden Stämme dienen. Es ist allgemein anerkannt, dafs sie in der Sage zu suchen ist, die uns in mehreren jüngeren Fassungen Gen. 34 als Sage von Dina und Sichem vorliegt.

Die geschichtliche Verwertung dieses Kapitels ist allerdings aufserordentlich erschwert: es ist vielleicht das für die Kritik schwierigste Stück des ganzen Hexateuchs, für das, so deutlich die Vermischung verschiedener Erzählungen erkennbar ist, dennoch eine gesicherte Analyse noch Niemandem gelungen ist[3]) und vielleicht niemals gelingen wird. Der Hauptanstofs ist, dafs die

[1]) Das würde den Priestercodex und den Chronisten nicht gehindert haben, uns eine ausführliche Genealogie des weltlichen Stammes Lewi zu geben, wenn sie nicht von dessen Existenz überhaupt keine Kunde mehr gehabt hätten. So tritt eine vom Priestercodex erfundene und von der Chronik weiter ausgesponnene Genealogie der Priestergeschlechter an dessen Stelle.

[2]) Die kollektive Bedeutung von איש und שור ist eben so gewöhnlich, wie die unserem Gefühl so fremdartige Antiklimax. v. 5b ist leider nicht sicher erklärbar.

[3]) s. Wellhausen Kompos.[3] 45 ff. und 314 ff. Kuenen Theol. Tijdschr. 1880. Cornill ZATW. XI 1 ff Gunkel Genesis 335 ff. Sievers Metr. Stud. II 102 ff. 332 ff.

einzelnen Stücke sich keiner der Quellenschriften einfügen wollen: fortwährend schwanken die Analysen zwischen J und E und deren Schichten hin und her, ohne ein auch nur einigermafsen überzeugendes Resultat zu erreichen. Darin erinnert Gen. 34 an die Erzählung von dem Vertrag zwischen Gibeon und den Israeliten Jos. 9, 6 ff., mit der dies Kapitel auch sonst verwandt ist. So werden wir zu der Annahme geführt, dafs in beiden Fällen Stücke benutzt und teilweise erhalten sind, die einer ganz anderen Quelle entstammen. Beide Erzählungen beziehen sich ja auf das eigentliche Israel, von dem wir sonst in den Sagengeschichten der Genesis fast garnichts erfahren; und so liegt der Gedanke nahe, dafs hier Trümmer einer wirklich israelitischen Erzählung vorliegen, dafs sie in ihrer ältesten Gestalt etwa dem alten israelitischen Geschichtswerk angehören mögen, von dem uns in den alten Berichten über Gideon und Abimelek, Dan, Saul und David grofse Stücke erhalten sind.

Womöglich noch gröfser als die literarischen sind die sachlichen Schwierigkeiten. Es ist das für den Bestand des Materials, mit dem wir arbeiten müssen, ungemein bezeichnend: über keine Stadt Palästinas besitzen wir so viele Nachrichten wie über Sichem; und grade hier sehen wir, wie wenig wir von einer wirklichen Kenntnis der geschichtlichen Vorgänge reden können. Wenn wir in anderen Fällen, wo das Material so viel geringer ist, glauben, klar zu sehen, so beruht das zumeist nur darauf, dafs unsere Quellen so dürftig sind, dafs sie Widersprüche und Anstöfse nur wenig erkennen lassen. Sichem wird schon unter der 12. Dynastie bei einem Feldzug Sesostris' III. nach Palästina (gegen das Land Rutenu) als „ein Gebiet Namens Skmm" — d. i. offenbar der Plural von Sichem, שכמם — erwähnt. Zur Zeit Abimeleks ist die Stadt im Besitz der bnê Chamôr Jud. 9, 28; aber zugleich gehört sie zum Reich des Manassiten Gideon und scheinen Israeliten (zu denen Ga'al gehört) in der Stadt selbst zu sitzen. Wie die Beziehungen geregelt waren (der Kult des Ba'al-brît mag damit zusammenhängen), können wir vielleicht vermuten, aber nicht sicher erkennen. Dann zerstört Abimelek die Stadt und streut Salz auf die Trümmer, erobert und verbrennt auch die „Burg von Sichem". Aber in der Königszeit steht Sichem wieder aufrecht, jetzt offenbar als rein israelitische Stadt, als Zentrum Israels (Josephs): hier findet die Reichsversammlung statt, die Rehabeam absetzt, hier residiert Jerobeam; den Altar

vor der Stadt führt der Jahwist Gen. 12, 6 auf Abraham, E Gen. 33, 20. 35, 4 auf Jakob zurück, und nach ihm liegt Jos. 24, 32 Josephs Grab hier. Als Zentrum des israelitischen Kultus werden die beiden Berge Garizim und 'Ebal, zwischen denen die Stadt liegt, noch im Deuteronomium genannt[1]). Von einer Eroberung Sichems ist im Josuabuch nirgends die Rede; aber bei E trifft Josua hier seine letzten Anordnungen und hält hier seine Abschiedsrede (Jos. 24, 1. 25 f.). Um so auffallender ist, dafs Sichem Jud. 1 nicht genannt wird, weder als erobert noch als kana'anäisch. Dafs es ausgefallen wäre, ist höchst unwahrscheinlich (auch in den Parallelstellen Jos. 16. 17 wird es nicht genannt): so mufs der Schriftsteller es absichtlich übergangen haben, weil ihm die älteren Verhältnisse dunkel waren und er die späteren vielleicht im Zusammenhang mit der Geschichte von Gideon und Abimelek berichten wollte[2]).

Den lebendigsten Reflex der Stellung Sichems in der Königszeit enthält das Wort des sterbenden Jakob Gen. 48, 22 zu Joseph: „ich gebe Dir eine Schulter (= Sichem) über [den Anteil] Deiner Brüder hinaus, die ich dem Amoriter abgenommen habe mit meinem Schwert und meinem Bogen". Im Gebrauch des Amoriternamens berührt sich der Vers mit E. Aber er ist auch formell deutlich ein nicht organisch verarbeiteter Nachtrag: vorher hat Jakob bereits seinen Segen erteilt, und dann als letztes Wort im Momente des Todes (חזה אנכי מת v. 21) die Verkündung ausgesprochen, dafs seine Nachkommen in das Land ihrer Väter zurückkehren werden; ganz unpassend kommt dahinter noch eine testamentarische Einzelverfügung über seinen Besitz, welche einerseits den Anteil der anderen Söhne berücksichtigt, von denen vorher nirgends die Rede gewesen ist — das Kapitel betrachtet allein Josephs Söhne als echte Nachkommen Jakobs —, andererseits Joseph als einen einzigen Stamm ansieht, während vorher nur von den Stämmen Ephraim und Manasse die Rede war und damit die Existenz eines Josephstammes ausdrücklich negiert war. Der Vers steht also innerhalb von E

[1]) Über die Kultusstätten und die Geschichte von Sichem vgl. weiter die Abhandlung über Sichem im folgenden Kapitel.

[2]) Dafs hier in dem alten Geschichtswerk sehr viel mehr erzählt gewesen sein mufs als was uns in c. 8. 9 erhalten ist, ist klar. Namentlich die Aufrichtung des Königtums Gideons und seine weiteren Taten nach dem Midianitersieg sind völlig gestrichen, ebenso die Geschicke des Landes nach Abimeleks Tod.

ebenso isoliert wie z. B. Exod. 4, 22 f. innerhalb von J (oben S. 37). Formell beruht er auf einem Wortspiel mit dem Namen Sichem und trägt den Charakter eines poetischen Spruchs. Als solcher mag er in Umlauf gewesen sein und in das Werk von E Aufnahme gefunden haben; inhaltlich steht er mit den Anschauungen von E ebenso sehr in vollstem Widerspruch, wie mit allen Versionen der Dinageschichte. Für ihn ist Jakob ein kriegerischer Held, der Eroberungen macht und sie behauptet hat und über sie verfügen kann; von dem Tode Jakobs in Ägypten und der Übersiedlung seiner Söhne ins Niltal weifs er nichts, sondern ist nur begreiflich, wenn Jakob in Palästina selbst stirbt, umgeben von seinen Söhnen, seinen Besitz unter diese verteilt und dabei dem Lieblingssohn Joseph einen gröfseren Anteil als den andern gibt: d. h. Jakob ist hier vollkommen gleich Israel und die Eroberung und Verteilung des Landes wird auf ihn selbst zurückgeführt[1]). Entstanden ist der Spruch offenbar unter den Josephstämmen, die hier als Einheit betrachtet werden wie Jud. 1, 22. Sam. II 19, 21. Reg. I 11, 28; die Umwandlung Sichems in die eigentliche Hauptstadt Israels, welche geschichtlich erst nach Abimelek eingetreten sein kann, doch wohl eben infolge der Zerstörung durch diesen, wird hier auf die Urzeit und den Ahnen des Volks zurückgeführt.

Wie dem gegenüber der echte E erzählt hat, haben wir schon gesehen (S. 274. 277). Hier erwirbt Jakob das Grundstück vor der Stadt, auf dem sein Zelt steht und auf dem er eine Maṣṣeba und einen Altar errichtet, von den bnê Chamor durch Kauf; und hierher werden dann Josephs Gebeine aus Ägypten gebracht. Daran hätte sich eine Erzählung von weiteren Verhandlungen mit Sichem wohl anschliefsen können. Aber die Abschnitte, welche Wellhausen (Kompos.[3] 319), Gunkel, Sievers E zuweisen[2])

[1]) Natürlich wären, wenn wir die diesem Verse zu Grunde liegende Anschauung weiter ausspinnen wollen, weitere Eroberungen in der Folgezeit, etwa die von Jericho und ʿAi durch Josua, dadurch nicht ausgeschlossen; wohl aber verträgt sie sich mit dem Aufenthalt in Ägypten absolut nicht.

[2]) resp. bei Sievers Ea, dem er 33, 18—20 und 34, 9. 15—17. 20—24a zuweist. Sievers' Annahme freilich, diese Version habe mit der Ausführung des Vertrages geendet, Jakob sei dann eine Weile friedlich (34, 21 = 33, 18) im Lande geblieben, bis er auf Elohims Befehl weiter zieht 35, 1 ff., kann ich nicht für richtig halten. Falls 34, 27—29 eine jüngere Einlage sein sollte, erfordert doch die Erzählung 9 f. 15 ff. 20 ff. einen gleichartigen Ausgang: denn eine wirkliche Vermischung nicht nur durch die Vermählung von Dina

— wir wollen sie mit Kuenen als X bezeichnen —, stimmen weder mit E noch mit irgend einer anderen Version der Patriarchengeschichte irgend überein. Denn hier handelt es sich nicht mehr um die Einzelpersönlichkeiten Jakobs und seiner Söhne, sondern um das wirkliche Volk Israel, wie denn auch v. 7b ganz ausdrücklich gesagt wird: die Schändung Dinas wird als „Freveltat in Israel" bezeichnet. Daher tritt Jakob ganz in den Hintergrund; nicht er handelt, sondern seine Söhne. Dem entspricht die allgemeine Verschwägerung, die von Chamor proponiert und von den bne Jakob unter der Bedingung der Beschneidung angenommen wird v. 9f., 13a, 14—18a, 20—24. Hier stehen wirklich zwei Volksstämme in Verhandlung miteinander, die bnê Chamôr in der Stadt Sichem unter Chamôr als Häuptling (vgl. v. 24), die bnê Jaʿqob = Israel (v. 7b) vor ihren Toren; beide wollen sich durch das Connubium zu einem einheitlichen Volk verschmelzen (v. 10. 16. 23). Dazu gehört dann unzweifelhaft der Fortgang v. 27—29 [dazu v. 25b ויהרגו כל זכר], wonach die Söhne Jakobs während des Wundfiebers die Stadt überfallen und ausmorden, Vieh und Habe, Weiber und Kinder als Beute wegschleppen. Das ist motiviert dadurch, dafs Chamors Sohn Sichem die Dina geschändet hat; denn v. 7b, wo das vorausgesetzt wird, ist von X untrennbar. Den Abschlufs bildet Gen. 35, 5 „und es war der Schrecken Elohîms auf den Städten ringsum, sodafs sie die Söhne Jakobs nicht verfolgten". Das hat mit dem Fortgang der Jakobgeschichte bei E (und J), in den es jetzt eingefügt ist, gar nichts zu tun; denn auch in diesem Verse handelt es sich eben nicht um Jakob, sondern nur um seine Söhne.

Diese Version versetzt also die Katastrophe der bnê Chamôr unter Abimelek in die Urzeit; die freundlichen Beziehungen, die vorher zwischen ihnen und den Israeliten bestanden und zu denen auch das Connubium gehört (Abimelek selbst ist ja der Sohn einer Sichemitin Jud. 9, 1. 18), werden hier als ein Trugmittel behandelt, um sie in Sicherheit zu wiegen. Die Rolle, die die Beschneidung in X spielt, beweist an sich für einen späten Ursprung der Geschichte noch nichts. Denn sie trägt durchaus

mit Sichem, sondern durch das allgemein und für alle Zukunft gültige Connubium kann niemals die Absicht der Erzählung gewesen sein, das scheinbare Eingehen der Söhne Jakobs auf das Angebot ist von Anfang an nur als Hinterlist gemeint: daher wird v. 13a במרמה zu dieser Version gehören.

nicht den sakralen Charakter des Priestercodex, sondern ist einfach das Stammzeichen Israels, das dieses nicht aufgeben will: und dafs die Beschneidung als solches schon im alten Israel eine ebenso grofse Rolle spielte wie bei den Ägyptern, zeigt Sam. I 18, 25 ff. 31, 4; gerade in den Philisterkriegen wird sie als nationales Abzeichen zum Bewufstsein gekommen sein[1]). Aber weder E noch J können sie in der Zeit Jakobs eine derartige Rolle haben spielen lassen, da sie sie bei den Patriarchen nie erwähnen, sondern ihre Einführung erst an Josua oder Mose anknüpfen. Das bestätigt lediglich, was ohnehin feststeht, dafs die ganze bisher ausgeschiedene Erzählung mit J und E nichts zu tun haben kann. Dagegen berührt sie sich mit Gen. 48, 22, ist aber jünger als dieser Vers, in dem Jakob selbst handelt (und zwar wie es scheint in offenem Kampf, nicht in meuchelmörderischem Überfall), nicht seine Söhne. Sonst käme ihr, wie schon erwähnt, nur noch Jos. 9, 6. 7. 12—14 nahe, wo die Bewohner von Gibeʿon es durch List dazu bringen, dafs „der israelitische Mann“ (איש ישראל v. 6. 7, האנשים v. 14) mit ihnen einen Vertrag schliefst, und sie dann — denn so mufs auch diese Erzählung fortgegangen sein, ebensogut wie diejenige Version v. 15. 22 ff., in der Josua handelt — zwar nicht ausgerottet, aber zu Tempelknechten degradiert werden[2]). In beiden Erzählungen handelt Israel als Gesamtheit, ohne dafs der Führer (dort Jakob, hier Josua) erwähnt würde; in beiden sind weit spätere Zustände in die ältere Zeit hinaufdatiert, und wird die Überlegenheit Israels über die Landesbewohner als selbstverständlich vorausgesetzt, so dafs die Sichemiten die Forderung der Beschneidung, die Gibeoniten die Dienstbarkeit für den Tempel auf sich nehmen; in beiden Fällen endlich werden die Stammfremden als Choriter (hebr. Chiwwiter, s. o. S. 331 ff.) bezeichnet. Denn so wenig sich auch in dem Wirrwar Gen. 34, 1 ff.[3]) eine sichere Quellenscheidung durchführen läfst, so pafst doch v. 2a „und es sah sie

[1]) Ob die Voraussetzung, dafs die Kanaʿanäer von Sichem unbeschnitten waren, geschichtlich richtig ist, wissen wir nicht.

[2]) Auch dadurch berührt sich diese Geschichte mit der von Sichem, dafs Gibeʿon gleichfalls Jud. 1 nicht erwähnt wird.

[3]) V. 3 (wo Dina bat Jaʿqob neu eingeführt wird, im Gegensatz zu v. 1, wo sie schon einmal als Dina bat Lea vorgestellt ist) verträgt sich nirgends mit v. 2, könnte sich aber in v. 4. 6. 11 fortsetzen, während v. 5 und 7 [die aber nicht glatt aneinander anschliefsen] Fortsetzung von v. 2 zu sein scheinen. Doch ist das alles nichts weniger als sicher.

(die Dina) Šekem der Sohn Chamors des Choriters, des Fürsten (נשיא) des Landes" sehr gut zu der Version X, in der Chamor v. 20 ff. eben diese dominierende Stellung einnimmt[1]). Die Bezeichnung ist genealogisch völlig korrekt: der Eponymus der Stadt ist der Sohn des hier ansässigen Stammes (ebenso Jud. 9, 28), und dieser gehört zum Volk der Choriter so gut wie die Gibeoniten Jos. 9, 7[2]). Diese Bezeichnung der vorisraelitischen Bewohner Palästinas als Choriter (oder auch Chiwwiter, wenn man diese Lesung doch für richtig hält) ist aber bekanntlich J wie E gänzlich fremd; E sagt durchweg Amoriter[3]), J Kanaʿanäer (Gen. 12, 6. 24, 3. 37. 50, 11) oder „Kanaʿanäer und Perizziter" Gen. 13, 7, falls diese Worte hier alt sind, und Jud. 1, 4 f. (vgl. o. S. 331, 1). Das ist ein weiteres sehr wichtiges Anzeichen dafür, dafs die Quelle X mit beiden nichts zu tun hat.

Nun werden die „Bewohner des Landes" auch Gen. 34, 30 Kanaʿanäer und Perizziter genannt[4]), und zwar in derjenigen Version der Dinageschichte, in der Simeon und Lewi allein die Rache vollziehen; man möchte also zunächst vermuten, dafs hier J vorliege. Von dieser Version ist uns nur der Schlufs erhalten, v. 25. 26. 30. 31: Simeon und Lewi, die Brüder Dinas, gehen am dritten Tage, als alle Einwohner am Wundfieber krank liegen, ungefährdet (בטח) in die Stadt, erschlagen den Sichem, und führen Dina aus seinem Hause fort. Jakob macht ihnen Vorwürfe, nicht etwa aus sittlichen Gründen, sondern weil „ich nur aus wenigen Leuten bestehe" und daher jetzt der Rache und der Vernichtung durch die Landesbewohner anheimfallen

---

[1]) Deshalb kann ich die Übersetzung, welche mir Luther vorschlägt, „Šekem Sohn Chamors, der Choriter, Fürst des Landes" nicht für richtig halten. Es ist völlig korrekt, dafs in dieser Version Chamor noch am Leben und sein Sohn noch ein junger Mensch in der patria potestas ist; denn die politische Aktion, hier das Connubium mit den Fremden, ist Sache des Stammes, dem die Stadt untergeordnet ist.

[2]) In dem nicht erhaltenen Eingang dieser Erzählung mufs natürlich ausdrücklich gesagt gewesen sein, dafs sie Choriter waren. Jos. 11, 19 ist בלתי החוי ישבי גבעון eine späte [sachlich ganz korrekte] Interpolation, die in LXX fehlt.

[3]) Wie die Sichemiten in dem Vers Gen. 48, 22 mit diesem Namen bezeichnet werden, so die Gibeoniten in der Glosse zu Sam. II 21, 2 b, die im übrigen die Hauptversion von Jos. 9 (d. i. E) wiedergibt.

[4]) Die Worte können allerdings sehr wohl Glosse sein, wie Sievers annimmt (vgl. S. 420, 1), dagegen schwerlich das weitere ואני מתי מספר.

werde; die beiden Brüder verteidigen sich mit dem stolzen Wort, dafs sie der Verpflichtung ihre Schwester zu rächen sich nicht hätten entziehen dürfen. Damit bricht die Erzählung ab. Gegenwärtig herrscht ganz allgemein die Ansicht, es sei jetzt die Vernichtung Simeons und Lewis gefolgt[1]). Ich glaube, der Wortlaut der angeführten Stelle beweist schlagend das Gegenteil: wenn Jakobs Besorgnis sich erfüllen sollte, hätte der Erzähler einen ganz anderen Ton angeschlagen. Dafs J und E, bei denen Simeon und Lewi nach Ägypten ziehen und die Ahnen selbständiger Stämme werden, nicht so erzählt haben können, wie hier postuliert wird, ist ja ganz klar; aber ich vermag mir überhaupt keine Urgeschichte Israels zu denken, welche diese beiden Stämme schon zu Lebzeiten des Ahnen zu Grunde gehen läfst. Jedoch davon ganz abgesehen, wie wäre es denkbar, dafs, wenn es überhaupt zur Blutrache kam, diese nur die beiden Schuldigen und nicht ihr ganzes Haus treffen sollte? Dann mufste sich vielmehr Jakobs Befürchtung wirklich erfüllen, und er mit seinem ganzen Hause erschlagen werden. Da das nun nicht eingetreten ist, sehe ich keinen anderen Ausweg, als dafs die Kanaanäer und Perizziter sich eben nicht zur Rache aufgerafft haben und die Tat Simeons und Lewis ohne die gefürchteten Folgen geblieben ist.

Nun ist aber ein blutiger Konflikt Jakobs und seiner Söhne mit den Sichemiten nicht nur bei E ausgeschlossen (denn hier bleibt Jakob 35, 1—4 ruhig vor Sichem wohnen, bis er auf Befehl Elohims weiter nach Betel zieht), sondern auch bei J. Mit Recht hebt Sievers hervor, dafs die Dinageschichte in vollem Widerspruch mit der jetzt bei J unmittelbar folgenden Josephgeschichte steht, in der Israels Söhne die Schafe ihres Vaters in aller Ruhe bei Sichem weiden, 37, 12 ff. Überdies haben wir schon gesehen (oben S. 275 f.), dafs Jakob bei J nach seiner Trennung von Esau überhaupt nicht ins Westjordanland, sondern von Pniel und Sukkot unmittelbar nach Hebron gezogen ist. Dazu kommt, dafs Simeon und Lewi in dieser Version c. 34 eine sonst bei J (und E) niemals vorkommende Sonderstellung unter

[1]) Wellhausen Kompos.[3] 320: „die Kanaaniter der Umgegend vereinigen sich gegen sie [die beiden Brüder] und reiben sie völlig auf". Gunkel Genesis 336: „die Kanaanäer rächen Sichems Mord, töten Simeon und Lewi, aber lassen Jakob und seine übrigen Söhne ziehen". Ebenso Guthe Gesch. d. V. Isr.[2] 57 und andere.

Jakobs Söhnen einnehmen und dafs Dina die Tochter Leas hier speziell ihre Schwester ist; es scheint also hier eine von der sonst allein erhaltenen wesentlich abweichende Genealogie vorzuliegen. Auch hat man allgemein empfunden, dafs der Tenor des ganzen Kapitels 34 zu J ebenso wenig pafst wie zu E, wenn man auch glaubte, sich der Zwangslage nicht entziehen zu können, es unter beide zu verteilen, so gut oder so schlecht es gehen mochte.

Andererseits ist die Version X von der Simeon-Lewierzählung nicht zu trennen. Den Eingang, von dem einzelne Bruchstücke in v. 1 ff., 11 ff. stecken, lassen die eben besprochenen Stücke hinlänglich erkennen: sie zeigen, dafs hier Dina von Sichem geraubt und in seinem Hause gehalten war, und dafs ganz wie in X die Beschneidung als Forderung für die Bewilligung des Connubiums das Mittel gewesen ist, durch das Sichem widerstandsunfähig gemacht wird. Wir haben hier also eine alte Version X^1, die Geschichte von Simeon und Lewi, und eine jüngere Überarbeitung X^2 (bisher als X bezeichnet), welche ihre Tat auf alle Söhne Jakobs überträgt. Diese Überarbeitung ist schwerlich jünger als der Untergang des Nordreichs; X^1 kann beträchtlich älter sein. Wenn „Kanaanäer und Perizziter“ v. 30 nicht nur eine spätere Glosse ist[1]), wäre es vielleicht ein Anzeichen dafür, dafs diese Erzählung in ähnlicher Weise mit dem jahwistischen Sammelwerk in Verbindung gebracht ist wie Gen. 48, 22 mit E, nicht als integrierender Bestandteil, sondern als Einlage, als Bericht über einen Vorgang, den man in demselben vermifst hatte[2]).

Als einen weiteren wesentlichen Unterschied der beiden Versionen hat man bezeichnet, dafs in X^1 nur Sichem[3]) getötet wird, in X^2 alle Bewohner der Stadt. Für die Darstellung ist das natürlich auch ganz richtig, aber nicht für die zu Grunde liegende Sage: denn was bedeutet die Ermordung des Sichem ben Chamôr anders, als dafs die zum Stamme Chamôr gehörenden

[1]) Denn es ist doch wahrscheinlich, dafs „Choriter“ ursprünglich auch in X^1 gestanden hat, wie in v. 2a, falls dieser Vers nicht überhaupt zu X^1 gehört.

[2]) Ich unterlasse absichtlich, weitere Hypothesen über die Art auszumalen, wie X^1 und X^2 in die Genesis gekommen sein mögen. Das ist ja leicht genug; aber beweisen läfst sich hier nichts mehr.

[3]) Dafs Chamor in dieser Version interpoliert ist, ist recht wahrscheinlich.

Sichemiten getötet werden? Nur durch die literarische Ausmalung der Sage wird der scheinbare Unterschied geschaffen, da X^1 sich zwar die israelitischen Stämme noch als Einzelpersonen denkt — wenn auch bereits mit gröfserer Nachkommenschaft (vgl. v. 30 מתי מספר; denn dafs Jakob sich als „Mannen von geringer Zahl" bezeichnet, besagt natürlich zugleich, dafs er aus mehr Leuten besteht, als seinen zwölf Söhnen) als J und E für diese Zeit annehmen —, aber nicht die Bewohner des Landes, die in einer Stadt wohnen, und bei denen daher der Eponymus sich in derselben Weise in einen Häuptling mit zahlreichem Volk umwandeln mufs, wie das in den griechischen genealogischen Dichtungen und Geschichtswerken durchweg geschehen ist.

Der Ausspruch des Segens Jakobs über Simeon und Lewi bezieht sich nun deutlich auf dieselbe Sage, welche X^1 berichtet: dazu stimmt, dafs sie auch hier „Brüder" κατ' ἐξοχήν sind, im Gegensatz zu den anderen Söhnen Israels. Die vorausgesetzte Sagenversion ist freilich nicht identisch, sondern älter als X^1: von der Verstümmelung der Rinder weifs dieser Bericht nichts[1]), und überhaupt hat die Erzählung damals offenbar einen wilderen Charakter getragen als in X^1; auch die Rechtfertigung mit der Schändung der Dina mag hier noch gefehlt haben[2]).

Was ist nun der historische Hergang, der der Sage zu Grunde liegt? Die neueren Bearbeiter setzen, soweit ich die Literatur übersehe, die älteste literarisch erreichbare Gestalt der Sage (also X^1 + Segen Jakobs) einfach nach beliebter Manier in Geschichte um, unbekümmert darum, dafs diese Versionen, selbst wenn wir ihre Gestaltung ins 10. Jahrhundert setzen, von den Ereignissen, die sie wiederspiegeln sollen, durch einen Zeitraum von mindestens 300 Jahren getrennt sind. „Simeon und Lewi", sagt Wellhausen (Kompos. ^{3}320) „haben sich auf dem Gebirge Ephraim eingenistet. Eines ihrer Geschlechter, Dina bat Lea, hat in der Stadt Sichem Aufnahme gefunden und steht in Gefahr sich unter den Kanaanitern aufzulösen ... Darauf aber brechen die beiden Brüder den Frieden, indem sie, wohl

[1]) In X^2 tritt an die Stelle der Verstümmelung der Rinder ihre Wegführung als Beute.

[2]) Luther weist mich auf die Verwandtschaft dieser Sage mit den Erzählungen von den Patriarchenfrauen hin (vgl. oben S. 123 f.), die ja zugleich Schwestern ihrer Männer sein sollen. In ihnen ist wie die Vergewaltigung so auch das folgende Strafgericht gemildert.

im Einverständnis mit 'ihrer Schwester' Dina, die Sichemiten überfallen und ein Blutbad unter ihnen anrichten. Es bekommt ihnen schlecht. Die Kanaaniter der Umgegend vereinigen sich gegen sie und reiben sie völlig auf. An der Glaubwürdigkeit dieser allerdings etwas dunkeln Nachrichten ist kein Zweifel." Ebenso Stade, Gunkel, Steuernagel, Guthe u. a. Aber dabei beruht zunächst die Annahme, dafs Simeon und Lewi vernichtet seien, auf falscher Interpretation. Sie ist trotz des Schweigens der Quellen, trotz des Fortgangs der Patriarchengeschichte, und trotz des ausdrücklichen Zeugnisses für das Gegenteil Gen. 35, 5 in die Dinageschichte nur hineingetragen, weil man diese durch die Brille von Gen. 49, 7 las und glaubte, hier sei der Untergang der beiden Brüder als geschichtliche Folge ihres Frevels gegen Sichem ausgesprochen. Wir haben schon gesehen, dafs das keineswegs der Fall ist: der Untergang ist hier durchaus nicht schon in der Urzeit eingetreten, sondern wird als Verkündung für die Zukunft ausgesprochen. Die Freveltat ist nicht in geschichtlicher Kausalität die Ursache, sondern nur moralisch: die angedrohte, d. h. in der Gegenwart des Dichters eintretende oder schon eingetretene Auflösung der Stämme ist die Strafe, welche die Nachkommen trifft für die Schuld ihrer Ahnen. Der Segen Jakobs setzt also gerade umgekehrt voraus, dafs Simeon und Lewi nicht gebüfst haben, sondern mit heiler Haut davon gekommen und zu Ahnen von Stämmen geworden sind, in völliger Übereinstimmung mit Gen. 34. Das einzige was berichtet wird, ist die Tötung Sichems, d. h. die Zerstörung von Sichem, nicht etwa der Untergang von Simeon und Lewi.

Des weiteren entspricht die Annahme, dafs Dina Geschlechtsname sei und in Wirklichkeit einen israelitischen Stamm oder ein zu Simeon oder Lewi gehöriges Geschlecht bezeichne, zwar den gegenwärtig als Dogma herrschenden Anschauungen[1]), ent-

[1]) Hält man doch auch Lea, Rachel, Bilha, Zilpa für ehemalige Stämme, die sich dann in die als ihre Söhne bezeichneten Unterstämme aufgelöst haben sollen. Nach diesem Schema rekonstruieren Wellhausen, Steuernagel, Guthe u. a. die ganze ältere Geschichte Israels. Das hat noch weniger Begründung, als die lange Zeit als selbstverständlich geltende Annahme, dafs die Ionier aus vier ehemals selbständigen Völkern, Namens Geleonten, Hopleten, Argadeis und Aigikoreis, die Dorier aus den drei Völkern Hylleer, Pamphyler und Dymanen, die Römer aus der Vereinigung der sabinischen Titier, der latinischen Ramnes, der etruskischen Lucerer und der albanischen Plebejer entstanden seien.

behrt aber jeder Begründung. Einen Stamm Namens Dina nachzuweisen ist unmöglich; die einzige Quelle, die wir für sie haben, ist Gen. 34 (daraus ist Gen. 30, 21. 46, 15 entnommen); und hier ist sie nicht ein Stamm, sondern ein junges Mädchen, die Tochter Jakobs, deren die Erzählung bedarf, um das von den Chamoriten erstrebte und durchgeführte, aber von den Israeliten nicht anerkannte Connubium mit diesen real darzustellen. Warum der Erzähler ihr den Namen Dina gibt, können wir nicht ermitteln; möglicherweise würde, wenn wir ältere und reichere Quellen besäfsen, sich ergeben, dafs auch hier ein ursprünglicher Mythus in eine geschichtliche Sage umgesetzt ist, wie bei Jakob und Esau und sonst vielfach. Aber nötig ist eine derartige Annahme keineswegs: der Name kann willkürlich gewählt sein, der Raub lediglich aus dem Bestreben hervorgegangen sein, dies tatsächlich vorhandene Connubium und die darauf beruhende Friedensgemeinschaft darzustellen, aber zugleich den Bruch derselben zu rechtfertigen. Jedenfalls hat es gerade so viel Berechtigung, Dina für einen Stamm- oder Geschlechtsnamen zu erklären, wie wenn man Helena als einen griechischen Stamm deuten wollte, der Gefahr lief mit den Trojanern zu verschmelzen.

Wie sollen wir nun das, was wirklich den materiellen Inhalt der Sage bildet, geschichtlich deuten? Sollen wir annehmen, dafs Sichem in der Tat in uralter Zeit nach anfänglicher friedlicher Gemeinschaft von den Stämmen Simeon und Lewi überfallen und ausgemordet ist? Dann wäre die unabweisliche Folgerung, dafs ein paar Jahrhunderte später, unter Abimelek, genau derselbe Vorgang sich zum zweiten Male ereignet hätte. Wie unwahrscheinlich das ist, bedarf keiner Ausführung; und ich vermag die Autorität mündlicher Sagenüberlieferung so hoch nicht zu schätzen, dafs ich das annehmen könnte[1]). Fänden sich beide Erzählungen nebeneinander in einem rein geschichtlichen Werke, so würde kein Mensch anstehen, sie als Dubletten zu betrachten. So mufs ich an meiner alten Auffassung festhalten, dafs die Dinasage in der Hauptsache nichts anderes ist als der Sagenreflex der Jud. 9 erzählten geschichtlichen Vorgänge.

Damit ist jedoch noch nicht erklärt, warum in X^1 Simeon

[1]) Es kommt hinzu, dafs der Vorgang ganz ohne Folgen geblieben wäre: Simeon und Lewi sitzen nicht in Sichem, und unter Abimelek ist die Stadt genau so gut im Besitz der bnê Chamor, wie vor ihrer Tat.

und Lewi die Rolle spielen, die in Wirklichkeit dem manassitischen Königtum zukommt. Wir werden hier eine Sagenübertragung annehmen müssen, die ja zu den gewöhnlichsten Erscheinungen aller Sagengeschichte gehört: zwei ursprünglich völlig von einander getrennte Stoffe, die sich in irgend einem Zuge ähnlich sehen, ziehen sich an und verschmelzen zu einer Einheit. Durch diesen Prozefs, durch den z. B. zuerst Helena, und dann Odysseus, Achilleus, Nestor und viele andere in die Sage vom troischen Krieg gekommen sind, kann die ursprüngliche Gestalt einer Sage aufs stärkste verändert werden. Was nun ursprünglich, vor der Vermischung mit der Sichemsage, von Simeon und Lewi erzählt wurde, läfst sich aus unserem Material nicht ermitteln. Es ist sehr wohl möglich, dafs die herrschende Auffassung insoweit Recht hat, dafs auch von Simeon und Lewi ein Handstreich gegen Sichem erzählt wurde, der dann ähnlich zu beurteilen wäre wie der Zug Dans nach Laiš, nur dafs er keinen Erfolg hatte; möglich aber auch, dafs Simeon, Lewi und Dina ursprünglich mit Sichem gar nichts zu tun hatten, sondern die Geschichte an ganz anderer Stelle lokalisiert war und auch einen wesentlich anderen Inhalt hatte. Bei ihrer Verwertung für die Geschichte ist daher die gröfste Vorsicht geboten; überhaupt ziemte sich den im Alten Testament überlieferten Sagen gegenüber eine viel gröfsere Zurückhaltung, als sie gegenwärtig von den theologischen Historikern geübt zu werden pflegt.

Somit besitzen wir für die Geschichte des Stammes Simeon im Grunde kein weiteres Material, als was die Nachricht über seinen Wohnsitz in Chorma-Spat und die durch sein gänzliches Verschwinden aus der Geschichte bestätigte Angabe des Segens Jakobs über seine Auflösung ergibt. Da er in diesem Spruch wie in der Sichemgeschichte X[1] mit Lewi eng verbunden ist und Lewi hier unmöglich der fiktive Priesterstamm der späteren Zeit sein kann, dürfen wir folgern, dafs der Stamm Lewi in der Nähe Simeons, nur noch weiter im Süden (denn sonst würde wohl über ihn noch irgend eine andere Angabe erhalten sein) gesessen hat. Dafs die Mosesage das bestätigt und auf Qadeš als seinen Wohnsitz hinweist, braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Die Annahme, dafs Simeon in ägyptischen[1]) und assyr-

[1]) Die Liste Thutmosis' III. nennt no. 18 und 35 zwei Orte Šam'an, deren einer wahrscheinlich mit der Stadt Šamḫuna des Amarnabriefes 220, Sitz

ischen[1]) Texten vorkomme, ist irrig. Den Namen hat Robertson Smith vom arabischen sim', Bastard einer Hyäne und einer Wölfin, abgeleitet. Näher liegt, in ihm eine Kurzform von Išma'el zu sehen (vgl. den gleichartigen Namen Šim'i[2]) oben S. 411, 2). Dann ist Simeon vielleicht garnichts anderes als ein Zweig der Ismaeliten, der sich in Spat-Chorma festgesetzt und an Juda angeschlossen hat. Die Genealogie der Jakobsöhne steht dem nicht im Wege. Denn Simeon und Lewi sind natürlich eher Brüder Judas gewesen als Söhne Israels, und Juda selbst war ursprünglich Israels Bruder, nicht sein Sohn. An sich besagt die Bruderschaft von Juda mit Simeon und Lewi nicht mehr, als wenn Jakob = Israel und Esau = Edom oder Isaak und Ismael Brüder sind. Als dann Juda und Israel sich vereinigten und das spätere genealogische Schema aufgestellt wurde, waren Simeon und Lewi bereits verschollene Stämme: umso eher konnten sie in den Stammbaum als Brüder Judas aufgenommen werden. Das wurde dadurch erleichtert, dafs offenbar Simeon ebensogut wie die Lewiten von Qadeš in scharfem Gegensatz gegen die 'amaleqitischen Beduinen (zu denen ja auch Qain gehörte) stand, vielleicht auch mit den eigentlich edomitischen Stämmen in Hader lag, wenn diese beiden Stämme auch ethnographisch den Edomitern, Amaleqitern, Ismaeliten viel

des Šamu-hadad (oder Šamu-bel) identisch ist. Über die Lage läfst sich nichts weiter ermitteln: aber mit dem Stamm Simeon haben diese Ortschaften gewifs nichts zu tun. Auch die Annahme Spiegelbergs (Ägyptol. Randglossen zum A. T. 12), der auf einem Skarabäus vorkommende Name eines Hyksosfürsten Smqn sei = Šim'on, halte ich für wenig wahrscheinlich.

[1]) In einem nur lückenhaft erhaltenen Bericht über Assarhaddons ägyptischen Feldzug (Budge History of Esarhaddon 114. Schrader KAT.[2] 204. Winckler Unters. zur altor. Gesch. 97 f. Mupri I. in Mitteil. Vorderas. Ges. 1898, S. 6 ff. KAT. 89 f.) wird ein Land Samena [diese Lesung, statt des früher gelesenen Sameri[na], ist nach Winklers Mitteilungen sicher, obwohl das letzte Zeichen verstümmelt ist] mit einer Stadt Apqu erwähnt. Letztere identifiziert Winckler mit אפקה im Gebirge Juda Jos. 15, 53, und Samena mit dem Stammgebiet Simeons. Aber die Inschrift gibt an, dafs der König von Apqu nach Rapihi (Raphia) und dem flufslosen Wadi Agyptens [vgl. u. S. 458. 467, 30 Meilen (kasbu qaqqar) weit marschiert sei. Das führt mindestens auf das nördliche Palästina; und nun erzählt der König unmittelbar vorher von der Belagerung von Tyros! Apqu wird das Sam. I 29, 1. Reg. I 20, 26 ff. II 13, 17 genannte in der Ebene Jezre'el und die Landschaft Samena gleichfalls hier zu suchen sein. Vgl. auch Hogg in der Encycl. Bibl. 4528 ff.

[2]) der vielleicht von dem Ort שמע im Negeb Jos. 15, 26 (s. o. S. 404, 2) abgeleitet ist.

näher gestanden haben werden als den Israeliten, ja vielleicht einfach jenen zuzurechnen sind. Geschichtlich hat denn auch die Eroberung Spats und der Chorma durch Simeon mit der Eroberungsgeschichte Palästinas garnichts zu tun; sie ist eine aus dem Namen des Distrikts herausgesponnene Erzählung, und denkt sich ursprünglich Simeon von Süden vordringend. Eben deshalb konnte sie in einen Kampf Gesamtisraels von Qadeš aus umgesetzt werden (vgl. S. 77). Alles weitere ist erst durch die bewufste, methodisch vorgehende Geschichtskonstruktion des Jahwisten geschaffen worden.

Die beiden Brüder Simeon und Lewi sind in X[1] wie „ihre Schwester" Dina Söhne der Lea, und zwar offenbar sie allein, nicht auch die anderen Söhne Jakobs. Somit ist Lea als Stammmutter der israelitischen Stämme Issakar und Zebûlon sekundär, was auch noch Gen. 30 dadurch angedeutet ist, dafs diese beiden viel später geboren werden, als die vier ersten Söhne Leas. Auch von diesen aber müssen Ruben und Juda erst später ihre Söhne geworden sein; ursprünglich gehört sie nur zu Simeon und Lewi, d. h. in den äufsersten Süden[1]) Dadurch wird die von Stade angenommene Vermutung Wellhausens (oben S. 89, 1), dafs Lea und Lewi im Grunde identisch seien, in der Tat höchst wahrscheinlich. Die richtige Lösung des Problems scheint Luther gefunden zu haben[2]). Er leitet Lewi und Lea von einer Wurzel לוה ab[3]), von der auch der grofse Drache Liwjatan לויתן stammt. Luther verbindet damit den Schlangenkult, dessen Kultbild, die mit Räucheropfern verehrte eherne Schlange Nechuštan im Tempel von Jerusalem (Reg. II 18, 14) — der Name ist gebildet wie Liwjatan — von E[2] auf den Lewiten Mose zurückgeführt wird (Num. 21, 6 ff.), und die Zauberkünste, die Mose mit seinem in eine Schlange verwandelten Stabe treibt (oben S. 116). Die

[1]) Dazu stimmt, dafs ihr Grab nicht erwähnt wird; vgl. S. 286, 1.

[2]) Die oben S. 120, 1 von ihm verheifsene Abhandlung ist durch die hier gegebenen Bemerkungen ersetzt.

[3]) Ihre ursprüngliche Bedeutung würde im arab. lawâ, torsit et vertit funem, hebr. לוּיה, לִיה Kranz vorliegen, also etwa „winden". Die Ableitung Lewis von נלוה „sich zugesellen" Gen. 29, 34 ist so wenig haltbar wie irgend eine andere im Pentateuch. Nöldekes Etymologie des Namens לאה von arab. לאי (la'an) „Wildkuh" (ZDMG. 40, 167; ebenso Wetzstein, dem Stade ZATW. I 115 folgt) ist natürlich auch möglich, wenn mir auch Luthers Hypothese wahrscheinlicher erscheint. In beiden Fällen ist Le'a wie Rachel „Mutterschaf" ein altes Numen in Tiergestalt.

Giftschlangen, gegen die das von Mose auf Befehl Jahwes errichtete eherne Schlangenbild schützt, heifsen Num. 21, 6 (vgl. Deut. 8, 15) שׂרפים; nach Jes. 14, 29. 30, 6 sind sie geflügelt: und diese geflügelten Seraphîm stehen bekanntlich in Jesajas Vision 6, 2. 6 vor Jahwes Thron als seine Leibwächter und Diener. Die Jahwereligion hat also diese dämonischen Tiere der Wüste und ihren Kult legitimiert[1]), bis dann die fortschreitende prophetische Bewegung doch wenigstens an der Verehrung des Nechuštan Anstofs nahm und unter Hizqia sein Bild zerstören liefs. Somit wird auch Luthers Vermutung (oben S. 116, 2) sehr wahrscheinlich, dafs die Stange נס, an der Mose Num. 21, 8 die eherne Schlange aufrichtet, identisch ist mit dem נס, nach dem der von Mose Exod. 17, 15 errichtete Altar יהוה נסי „Jahwe ist meine Fahnenstange" heifst [und im letzten Grunde wohl auch mit dem Zauberstabe Moses]. Jahwekult und Schlangenkult gehören bei den Lewiten ursprünglich untrennbar zusammen; eben darum führt ihr Stamm, oder, was ja dasselbe besagt, ihre Stammmutter, von der göttlichen Schlange Lea den Namen. Mit Lewi hat sich der weiter nördlich sitzende Šim'on politisch aufs engste verbunden; daher hat auch er Lea zur Mutter erhalten. Wenn dann in der rezipierten Genealogie auch Juda und die Mehrzahl der israelitischen Stämme (mit Ausschlufs der Josephstämme und ihres Anhangs) direkt oder indirekt (durch Zilpa) von Lea abgeleitet werden, so ist das ein weiterer Beleg für die Bedeutung und das siegreiche Vordringen der lewitischen Traditionen.

Die Priester des Stammes Lewi waren Medizinmänner, welche neben den Geheimnissen des Kultus Jahwes und seiner Rechtssatzungen und Losorakel auch die Kunst der Schlangenbeschwörung und daneben gewifs manche andere Heilkraft und Zauberkunst besafsen. Eben darum fanden sie in der Fremde gern Aufnahme und Anstellung, sei es nun, dafs eine Zerstörung ihrer ursprünglichen Wohnsitze bei Qadeš und Zersprengung

---

[1]) Andererseits wird mit ihnen wohl auch die Schlange des Paradieses und weiter der Name Chawwa (Ewa) Gen. 3, 20 zusammenhängen, für den ich die Gleichung mit aram. chewja, arab ḥaija „Schlange" mit Nöldeke ZDMG. 42, 487 für evident halte. Nach dieser Anschauung (der Name Ewa ist bekanntlich in Gen. 3 eine der Erzählung von J[1], die Išša sagt, fremde Einlage, gehört dagegen zu der Genealogie Gen. 4) stammen also die Menschen von der Schlange ab — d. h. die Urmutter aller Menschen Ewa ist im letzten Grunde identisch mit der Mutter von Simeon und Lewi Lea.

des Stammes (durch ʿAmaleq) sie in die Fremde trieb, sei es dafs einfach die Aussicht auf reicheren Gewinn sie lockte (oben S. 82). So sind sie das führende Element in der Priesterschaft Judas und Israels geworden, während andere Lewiten wahrscheinlich in Nordarabien, bei den Minäern von el ʿOla, Gelegenheit fanden, ihr Brod zu verdienen (oben S. 88 f.).

Juda. Die Geschlechtsorganisation.

In den letzten Zeiten des Reichs Juda war die grundbesitzende Bevölkerung, die gibborê chail, in eine grofse Zahl von Geschlechtern בית אבות „Vaterhäuser" gegliedert, an deren Spitze die „Familienhäupter ראשי האבות", „Vornehmen החרים" oder „Ältesten הזקנים" als die „Obersten von Juda שרי יהודה", als die Vertreter der Volksgemeinde und die Organe der Selbstverwaltung und Rechtsprechung des gesamten Volkes und der einzelnen Ortschaften stehn. In ihrer Tätigkeit werden sie ergänzt und gelegentlich durchkreuzt von den Staatsbeamten, den „Knechten des Königs עבדי המלך"[1]), die zum Teil aus einheimischen Kriegsknechten und in der Fremde geworbenen Söldnern sowie namentlich aus den Eunuchen des Hofstaats (סריסים)[2]), zum grofsen Teil aber aus eben diesen Geschlechtshäuptern genommen sind, die daher auch auf die königliche Regierung einen starken Einfluſs ausüben und den Herrscher unter ihren Willen zwingen können, wie die Geschichte Ṣedeqia's anschaulich zeigt. Diese Geschlechtsorganisation ist auch bei der Ansiedlung in Babylonien bestehen geblieben; und nach Geschlechtern geordnet kehren die Exulanten im Jahre 538 (und ebenso die Karawane Ezras) nach Juda zurück. Das Verzeichnis der Heimkehrenden, das uns erhalten

[1]) Dafs עבד המלך „Knecht des Königs" ein Beamtentitel ist, bestätigt jetzt das Siegel des „Šmaʿ Knecht Jerobeʿams" לשמע עבד ירבעם aus Megiddo Mitteil. u. Nachr. d. D. Pal. Ver. 1904, 1 ff. 81 ff. mit Kautzsch' Bemerkungen. Im übrigen vgl. über die königlichen Beamten die zwar einseitig gefärbte aber auf den tatsächlichen Verhältnissen beruhende Schilderung, die Sam. I 8, 11 ff. Samuel in den Mund gelegt wird, und ihre Ergänzung durch Deut. 17, 14 ff.

[2]) Auch darunter sind Fremde, wie der Kušit Jerem. 38, 7, der den bezeichnenden Eigennamen ʿEbedmelek führt. Er war natürlich ein gekaufter Sklave, wie die Eunuchen des Serails des Sultans. Reg. I 25, 19 ist ein Eunuch „Aufseher der Leute des Heeres".

ist[1]), nennt 20 solcher Geschlechter, von sehr verschiedenem Umfang (manche stellen weit über 2000, andere nur wenige hundert Männer); benannt sind einige nach Personen, die meisten tragen echte Geschlechtsnamen[2]). An diese Grundbesitzer schliefst sich das Verzeichnis der besitzlosen Bevölkerung, die einfach nach ihren Wohnorten aufgezählt wird; Geschlechtsnamen haben nur die bnê Magbîs [oder Magphi'aš], Charim und „des anderen 'Elam", d. h. Leute die denselben Geschlechtsnamen führen wie das grofse Grundbesitzergeschlecht 'Elam, aber nicht zu diesem gerechnet werden — man könnte vermuten, dafs das etwa Hirtenstämme gewesen sind. Diese „Armen des Landes" und der Hauptstadt (die bne has-Senû'a, „Söhne des gehafsten Weibes", d. h. die Proletarier oder Theten von Jerusalem) werden bei der Heimkehr mit Grundbesitz ausgestattet und daher als neue Geschlechter organisiert, die ihre Namen in zwei Fällen ('Anatot, Nobai) nach der alten Heimat, sonst fast alle nach Personen erhalten[3]). Weiter folgen die Priester in vier grofsen Geschlechtern und drei andere, deren Priesterrechte bestritten sind[4]), die Lewiten[5]), Sänger, Torhüter, Tempeldiener (Netînîm)

[1]) Nehem. 7 = Ezra 2, s. m. Entstehung des Judentums c. 3, dessen Ergebnisse ich hier in kurzer Übersicht zusammenfasse. — Vgl. aufserdem Luther die israel. Stämme ZATW. XXI, 1 ff.

[2]) Über das Geschlecht Par'oš und dessen uns erhaltenes Siegel s. S. 308, 3. Aufser den bisher schon als Personennamen bekannten Geschlechtsnamen Šephatja, Zakkai, Bani, Bunni (beide auch Lewitengeschlechter, Entst. des Jud. S. 142. 178), Bagoi und den Untergeschlechtern Joab von Pachat-Mo'ab, Chizqija von Aṭer haben sich aus den von Hilprecht Bab. Exped. of the Univ. of Pennsylv. IX. X veröffentlichten Urkunden der Perserzeit aus Nippur, die bekanntlich zahlreiche jüdische Namen enthalten, als weitere Personennamen unter den alten Geschlechtern ergeben Bebai (bab. Bi-ba-a) und Beṣai (bab. Bi-ṣa-a); Cha-ri-im-ma-' (vol. X p. 50) ist wohl ein Gentilicium von Charim.

[3]) Auch hier sind 'Anan und 'Anija zu den bei mir Entst. d. Jud. 155 verzeichneten Personennamen hinzugekommen.

[4]) Die bne Chabaja, die bne haq-Qôṣ, die wohl mit dem Kalibbiter Qôṣ Chron. I 4, 8 identisch sind, und die ihre Anerkennung durchgesetzt haben, und die bne Barzillai, die sich von Mutterseite von dem bekannten Gil'aditen dieses Namens aus der Zeit Davids ableiten.

[5]) Von den degradierten Priestern der Landorte, die zur דלת הארץ gehörten, sind nur wenige deportiert worden, und nicht viele von diesen hatten Lust in die untergeordnete Stellung, die ihnen jetzt zugewiesen wurde, zurückzukehren (Ezr. 8, 15 ff.). Dagegen sind nicht wenige Lewitengeschlechter aus den zurückgebliebenen Kalibbiten und Jerachm'eliten hervorgegangen, vor allem die bne Chenadad: Entst. d. Jud. 177.

und die am Tempel angestellten „Knechte Salomos“ fremden Ursprungs[1]), die hier für uns nicht in Betracht kommen[2]).

Altjudäischen Ursprungs ist von diesen Geschlechtern (und vollends von der geschlechtslosen ärmeren Bevölkerung) nur ein Teil gewesen. Nicht wenige werden aus den Südstämmen (Kaleb, Qain, Jerachme'el) hervorgegangen sein (so wohl Chariph, nach Chron. I 2, 51 „Vater von Betgader“ im Westen des Gebirges Juda und Sohn des Chûr ben Kaleb), von denen diejenigen, welche zu sefshaften Bauern wurden, ihre alte Stammesangehörigkeit verloren und mit Juda verschmolzen (oben S. 407 f.); andere müssen ehemals den Stämmen Benjamin und Ephraim und den Nachkommen der in sie aufgegangenen Kanaanäer (z. B. in Gib'on und seinen Nachbarorten) angehört haben, da die Könige von Jerusalem nach dem Falle des israelitischen Reichs die südlichen Bezirke desselben (die Ortschaften Jericho, Geba', 'Anatot, Betel, Gib'on, Lydda, Chadid, Ono u. a.) annektiert haben. Dafs in der Judenschaft ein starkes benjaminitisches Element enthalten war, betont bekanntlich der Chronist mit Vorliebe. Da bei Jerem. 28, 1 der Prophet Chananja ben 'Azzûr aus Gib'on stammt, gehört das Geschlecht 'Azzûr[3]) wohl zu diesen Benjaminiten; ebenso Chašum, da dieser Name Gen. 46, 23 (*Ασομ*; Num. 26, 42 verschrieben שוחם *Σαμει*) als einziges Geschlecht des Stammes Dan genannt und Chron. I 7, 12. 8, 8. 11 (vokalisiert Chušim) in die Stammbäume Benjamins aufgenommen ist. Weiteres wird kaum zu ermitteln sein.

Im athenischen Staat beruht seit Kleisthenes das Bürgerrecht jedes Atheners, ob Grundbesitzer oder besitzlos (Thete), auf der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde (Demos), in deren Listen er geführt wird; die Demen als ganzes sind dann wieder zu den zehn Hauptabteilungen (Phylen) vereinigt, in die die Gesamtbürgerschaft zerfällt. Vorher liegt die Zeit, wo die

[1]) Die Folgezeit hat alle diese untergeordneten Tempelbediensteten zu Lewiten gemacht: aus ihren Kreisen ist die Chronik und ein grofser Teil der Psalmen hervorgegangen.

[2]) Den Abschlufs bilden die bnê Delaja, bnê Ṭobija, bnê Nqôdâ', von denen unsicher ist „ob sie aus Israel stammten“. Es waren vermutlich babylonische oder aramäische Proselyten.

[3]) Ein anderer Angehöriger desselben ist Ja'azanja ben 'Azzûr, neben Plaṭjahu ben Benaja (= Bani?) einer der „Obersten (sarîm) des Volks“ Ezech. 11, 1.

Staatsangehörigkeit auf der Idee der Blutsverwandtschaft beruhte. Damals gehörte jede Familie (und damit jedes Familienmitglied) der alteingesessenen, grundbesitzenden Bürgerschaft theoretisch zunächst zu einem Geschlecht (*γένος*) — tatsächlich besteht allerdings diese Geschlechtsorganisation nur bei dem Adel (Eupatriden)[1] —; diese Geschlechter (oder tatsächlich die einzelnen Familien) gehören zu einer der zwölf Phratrien, und diese sind wieder zu vier Heeres- und Stimmabteilungen (Phylen) zusammengefafst, die auch für die Staatsverwaltung die mafsgebenden Einheiten bilden. Die Organisation Judas (und ebenso Israels) ist völlig gleichartig gewesen; die einzelnen Geschlechter בית אבות „Vaterhäuser" — die Übersetzung durch Familie ist viel zu eng — sind zu gröfseren Geschlechtsgruppen משפחות mišpachôt vereinigt, und diese bilden die Unterabteilungen der Stämme שבט „Szepter" oder מטה „Stab". Das typische Beispiel dafür bietet die Geschichte vom Diebstahl ʿAkans Jos. 7, 16 ff.[2]). Hier wird zuerst der Stamm שבט ausgelost: Juda; dann in diesem die mišpacha: haz-Zarchi; dann in ihr das Haus[3]), d. i. das „Vaterhaus", Geschlecht: Zabdi; dann wird „nach Männern" לגברים gelost und ʿAkan ben Karmi getroffen. Dieser heifst daher mit vollem Namen v. 18 = 1 „ʿAkan ben Karmi ben Zabdi ben Zerach vom Stamme Juda"; abgekürzt wird er v. 24 und sonst einfach mit dem Namen der mišpacha ʿAkan ben Zerach genannt. Das ist im Alten Testament überhaupt die Regel: wirkliche Vaternamen sind äufserst selten, sondern zu dem Eigennamen wird der Geschlechtsname ben N. N. hinzugefügt. Parallelen sind Ehûd ben Gera' ben haijemîni, d. h. Ehûd aus der zu Benjamin gehörigen Geschlechtsgruppe Gera' Jud. 3, 15; Šimʿi ben

---

[1]) In Rom dagegen, wo den Phratrien die 30 Curien entsprechen, ist, wie die Gentilnamen lehren, die Geschlechtsorganisation für die gesamte Bevölkerung durchgeführt, ebenso im übrigen Italien.

[2]) Dafs die Erzählung ziemlich jung ist (wohl E[2]), ist für unsern Zweck gleichgültig, da sie mit den zur Zeit des Erzählers bestehenden Institutionen operiert, auf deren Kenntnis es uns allein ankommt. — Sie dient zur Erklärung des Steinhaufens im Tal ʿAkôr v. 24. 26 (Jos. 15, 7, bei Jericho; auch Hos. 2, 17. Jes. 65, 10 erwähnt); seltsam ist aber, dafs der Träger nicht עכור sondern עכן heifst; ist das ein alter Schreibfehler? Chron. I 2, 7 schreibt ʿAkar.

[3]) Statt לגברים in v. 17, das aus v. 18 eingedrungen ist, ist mit einem Teil der LXX Handschriften und dem Syrer לבתים zu lesen, wie der Fortgang ויקרב את ביתו לגברים beweist. So richtig Kautzsch, Steuernagel, Kittel u. a. — Für Zabdi lesen LXX und Chron. I 2, 6 זמרי.

Gera' Sam. II 16, 5 aus demselben Geschlecht; Šeba' ben Bikri [Gentilicium statt Eponymus] iš Jemînî Sam. II 20, 1 aus der benjaminitischen Geschlechtsgruppe Bekr, aus der auch Saul ben Qîš ben Abi'el ben Ṣrôr ben Bekorat (d. i. Bekr) [ben Appiach] ben iš Jemîni Sam. I 9, 1 stammt — bei diesem sehr vornehmen Mann sind mehrere Vorfahren mit Namen bekannt[1]). Ferner der Stammbaum, der Sam. I 1, 1 für Samuel erfunden ist: ben Elqana ben Jerocham [= Jerachm'el] ben Elîhû' ben Tochû ben Ṣûph Ephrati; Tochû = Toach Chr. I 6, 19 wird der wirkliche oder erfundene Name eines Geschlechts (bet-ab) sein, wahrscheinlich identisch mit Tachan (Sam. Tacham, LXX *Ταναχ*) ben Ephraim Num. 26, 35 P. Ṣûph ist die ephraimitische Landschaft, in der Samuel sitzt Sam. I 9, 5 = 1, 1a, und mag ursprünglich in der Tat der Name eines Geschlechts gewesen sein, vgl. Ṣpo bei Edom S. 346; am Schlufs sollte es dann îš Ephrati oder ben îš Ephrati heifsen. — Bei Gid'on ben Joaš Jud. 6, 11 ff. wird nur das Geschlecht (בית־אב) Abi'ezer (Gentil. אבי העזרי) genannt, das in „'Ophra des Abi'ezriten" v. 24. 8, 32 ansäfsig ist; über demselben steht hier anstatt der Mišpacha eine der Tausendschaften אלף von Manasse v. 15, deren Name leider nicht genannt ist.

Nach diesen Parallelen ist es mir (gegen Luther oben S. 202) nicht zweifelhaft, dafs die aus der Zeit des Exils genannten Geschlechter zu gröfseren Gruppen gehörten, den mišpachot des Stammes Juda[2]). Nach dem Priestercodex (Gen. 46, 12. Num. 26, 19 ff.) gab es deren drei: die Mišpachot des Šela (השלני), des Pereṣ (הפרצי) und des Zerach (הזרחי). Über die weitere Gliederung weifs er nichts mehr zu sagen[3]), und die Chronik erst recht nicht[4]); wir wissen daher nicht, welcher dieser drei Gruppen die einzelnen Geschlechter zugehörten, obwohl das zur

[1]) Abiel ist nach Sam. I 14, 51 wirklich Personenname, der Grofsvater des Saul und des Abner. Ṣrôr mag der Name des Geschlechts gewesen sein. בן אפיח scheint korrupt, s. Budde. Nach Sam. I 10, 21 stammt Saul allerdings aus der mišpacha המטרי, die sonst nirgends vorkommt, nicht einmal im Priestercodex; so wird Marquart, Fundamente isr. Gesch. S. 14 wohl Recht haben, dafs das aus הבכרי verschrieben ist.

[2]) abgesehen natürlich von denen, die nicht judäischen Ursprungs waren.

[3]) Denn die von Pereṣ abgeleiteten Mišpachot Cheṣron und Chamul sind sekundär und haben mit Juda nichts zu tun, s. S. 406.

[4]) Vgl. oben S. 300. 402 ff. Die Liste der Bewohner Jerusalems Chron. I 9 = Nehem. 11 (Entst. d. Jud. 184 ff.), die historisch gänzlich wertlos ist, verteilt dessen Bewohner nach den drei mišpachot, Benjaminiten, Priestern und Lewiten.

Zeit des Königtums eben so genau festgestanden haben mufs, wie z. B. die Zugehörigkeit jedes attischen Geschlechts zu einer der vier Phylen[1]). —

Von dem Ursprung der drei Zweige, in die Juda zerfällt, erzählt Gen. 38, ein Stück, das wie Luther oben S. 204 f. gezeigt hat, innerhalb der Genesis ebenso isoliert steht wie c. 34 und 36. Die Erzählung ist ganz novellistisch ausgestaltet, beruht aber auf einer genealogischen Sage, die wieder noch ältere, schon ganz verblafste Motive in sich aufgenommen haben mag. Manche Züge sind völlig unklar und schon von dem Erzähler nur noch deshalb beibehalten, weil er sie in der Tradition vorfand: so mufs die Gestalt des Chîrâ von ʿAdullam, mit dem Juda sich befreundet, einmal eine Bedeutung gehabt haben, die jetzt nicht mehr zu erkennen ist[2]).

Die Erzählung ist einem gröfseren Zusammenhang entnommen, in dem von den Söhnen Israels berichtet wurde. Sie geht in der Ableitung der bestehenden Zustände von den Ahnherrn viel weiter als J und E, indem sie nicht nur die Stämme sondern auch deren Unterabteilungen bereits in der Urzeit entstehen läfst und die Auswanderung nach Ägypten ebenso ignoriert, wie der Spruch Gen. 48, 22 über die Eroberung Sichems durch Jakob und die Erzählung X[1] von Simeon und Lewi. Haben wir hier wirklich Trümmer einer Sagengeschichte, welche vom Aufenthalt in Ägypten und dem Exodus nichts wufste, sondern die Besiedelung Palästinas unmittelbar an die Ahnen der Stämme und ihre Söhne anknüpfte?

In Gen. 38 trennt sich Juda von seinen Brüdern und geht seinen eigenen Weg (v. 1), wie sein Stamm in der Geschichte. Er gründet sich ein Haus, das mit Israel nichts mehr zu tun hat. Er sitzt in ʿAdullam am Rande der Šephêla, westlich von Bethlechem, und in dieser Gegend, an der Grenze des Philisterlandes, spielt die ganze Erzählung. Von den Philistern ist aber nicht die Rede, wie in den sonst sehr ähnlichen Simsongeschichten; sondern die Bevölkerung ist kanaanäisch. Mit ihnen steht Juda

[1]) Die Bedeutung der mišpacha erhellt aus Sam. I 20, 6 (Geschlechtsopfer der mišpacha Davids in Betlechem) und II 24, 7 (Blutrache). Über Betlechem als „Tausendschaft" bei Micha 5, 1 s. u.

[2]) Um ihn als Boten mit dem Lohn zu Tamar zu schicken v. 20 ff., kann Chîra unmöglich erfunden sein; dazu wäre ein Knecht viel geeigneter gewesen.

auf freundlichem Fufs: sein Freund Chîra von ʿAdullam ist jedenfalls Kanaʿanäer, ebenso das Weib das er nimmt, die Tochter des Šûaʿ — einen eigenen Namen hat sie nicht, so wenig wie nachher Tamars Eltern genannt werden. Juda ist Schafzüchter v. 12 ff., aber zugleich ein angesehner Mann, dem die Eingeborenen Dienste leisten und der nicht nur in seinem Hause frei schaltet, sondern auch über das Schicksal der an ihre Eltern zurückgesandten Schwiegertochter entscheidet. Derart mögen die Beziehungen der in Palästina sich vorschiebenden Nomaden des Südens zu den Kanaʿanäern vielfach gewesen sein; von einem feindlichen Gegensatz, wie bei den wilden Beduinen (ʿAmaleq und zum Teil auch Israel), ist hier nichts zu spüren, nur von einer Superiorität, die auf der freien Beweglichkeit gegenüber den an die Scholle oder doch an ihre Stadt gebundenen Bauern beruht. Die Eroberung und die wilden Gewalttaten und Raubzüge, die der Segen Jakobs von Juda rühmt (s. u. S. 440 f.), sind hier vergessen. Daneben ist wohl immer eine friedliche Expansion einhergegangen; und diese ist mafsgebend gewesen für die Ausdehnung nach Westen, von den Bergen in die Täler hinab. Von ihrer Art hat die Sage ein ganz zutreffendes Bild bewahrt oder vielmehr aus den immer gleichgebliebenen Zuständen rekonstruiert. Mischehen mit den Kanaʿanäern werden ganz gewöhnlich gewesen sein; daraus möchte ich aber noch nicht folgern, dafs die Namen Chîrâ und Šûaʿ oder gar Tamar alte Kanaanäerstämme repräsentierten, die sich mit Juda vermischt haben.

Wenn die beiden ältesten Söhne Judas, ʿEr und Onân, jung ohne Nachkommen sterben, so mag sich darin, wie man gewöhnlich annimmt, die Kunde von alten verschollenen Stammnamen erhalten haben; vgl. zu Onân den Choriterstamm Onâm, dessen Name auch bei Jerachme'el vorkommt[1]). Der dritte Sohn Šela ist in Kzîb = Akzîb[2]) bei Qeʿîla, in der Nähe von ʿAdullam, Jos.

[1]) Aber auch Ono bei Joppe (in den ägyptischen Listen kommen mehrere Orte des Namens Ono vor) wird zu vergleichen sein. — Der Name ʿEr ist identisch mit ʿEri ben Gad Gen. 46, 16. Num. 26, 16.

[2]) Zur Lage vgl. Guthe in seinem Bibelwörterbuch S. 7 [danach ist die Angabe oben S. 203 zu berichtigen]. Daher nennt Chron. I 4, 22 „die Männer von כזבא Kozêbâ“ unter Šelas Nachkommen. Auch ʿAinaim v. 14. 21, wo die Szene mit Tamar spielt, = Jos. 15, 34, auf der Strafse nach Timna = Tibne höher im Gebirge nach Betlehem zu, von dem Timna der Simsongeschichten verschieden, liegt ganz in der Nähe (Jos. 15, 57).

15, 44. Micha 1, 14, geboren; dieser Zweig wird also hier seinen Mittelpunkt gehabt haben. — Wie dann Tamar dem Juda den Pereṣ und Zerach gebiert, ist bekannt; ob in der Erzählung von ihrer Geburt, die der von ʿEsau und Jakob analog ist, eine Rivalität dieser beiden Zweige Judas zum Ausdruck kommt, von der wir sonst nichts wissen, eine Zurückdrängung der Zarchiten durch die Parṣiten, läfst sich mit Sicherheit nicht behaupten.

Wenn wir die Šelaniten in den Tälern westlich von Betlechem ansetzen dürfen, so scheinen die Parṣiten weiter nördlich, in der Nähe von Jerusalem, gesessen zu haben, da hier ihr Name an den Orten Pereṣ-ʿUzza, an der Strafse nach Qirjat-Jeʿarîm[1]), und Baʿal-Peraṣîm in der Nähe des Rephaʾîmtales s. von Jerusalem[2]) haftet. Dann würde für Zerach nur entweder der südliche Teil des Bergabhangs und der jüdische Negeb (oben S. 401), d. h. das Land westlich und südlich von Chebron und Debîr, oder aber das Gebirgsland um Betlehem und die Wüste Juda im Osten bleiben. Beides pafst dazu, dafs Zerach wahrscheinlich edomitischen Ursprungs ist wie Kaleb, und wir ihn daher in dessen Nähe suchen werden. — Im Übrigen ist die oben S. 203 von Luther hervorgehobene Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, dafs Gen. 38 garnicht alle mišpachot Judas genannt sind; doch halte ich das nicht gerade für wahrscheinlich.

Das Auffallendste bei der Judasage Gen. 38 ist, dafs hier das eigentliche Kernland des Stammes, das Gebirge mit dem Zentrum Betlechem, das ja so oft Betlechem-Juda genannt wird (z. B. Jud. 17, 7), die Heimat Davids und seiner Neffen, des Joab und seiner Brüder (Sam. II 2, 32), und der Sitz seiner Mišpacha (Sam. I 20, 6), sowie mit den Orten Teqoaʿ, Bet-Ṣûr, Qeʿîla u. s. w. völlig ignoriert wird[3]). Sie schildert nicht die Festsetzung

[1]) Sam. II 6, 2 ff., benannt weil Jahwe hier den ʿUzza, als er die Lade berührte, „zerrissen“ hat. In Wirklichkeit wird hier etwa eine Familie ʿUzza = Elʿazar Sam. I 7, 1 gesessen haben, die zu Pereṣ gehörte; oder ist Pereṣ ein Ortsname „Durchbruch“?

[2]) Sam. II 5, 20, mit der Etymologie „Wasserdurchbruch“, weil Jahwe bei Davids hier erfochtenem Sieg über die Philister sie wie ein solcher „durchbrochen“ habe. Jesaja, der 28, 21 auf diesen Sieg anspielt, nennt die Örtlichkeit „Berg Peraṣim“. Vgl. weiter Luther oben S. 184, 1 und 203.

[3]) Jud. 12, 8 f. nennt einen Richter Ibṣân aus Betlehem, der in üblicher Weise nach dem Muster Jaʾirs mit 30 Söhnen und 30 Töchtern ausgestattet wird und in Betlechem begraben ist. Ob das etwa ein hier ansässiges Geschlecht war (vgl. das jüdische Geschlecht Beṣai oben S. 429, 2), ist nicht zu sagen.

Judas in diesen Gebieten, sondern seine weitere Ausbreitung nach Westen. Will man sie in Geschichte umsetzen, so mufs man ihr die Okkupation des Gebirges vorausschicken; vielleicht war das in den vorhergehenden Abschnitten in der Weise geschehen, dafs bereits Jakob mit seiner ganzen Familie hier wohnte und dann dieses Gebiet dem Juda als seinen Erbanteil verlieh, wie er Joseph Gen. 48, 22 über das was seine Brüder erhalten hinaus noch Sichem zu seiner Portion hinzulegt. Mit anderen Worten, nach dieser Erzählung sitzt Juda „seit Urzeiten" im Gebirge, die Täler dagegen gewinnt er erst später hinzu. Das ist historisch ganz richtig; und zwar wird diese Ausbreitung erst in ziemlich späte Zeit fallen. Zur Zeit Davids sind zwar ʿAdullam [1]) und Qeʿila judäisch (Sam. I 23, 1 ff.; ebenso Soko in der Goliatgeschichte I 17, 1), aber sie liegen hart an der Philistergrenze und sind von diesen bedroht; offenbar sind Judäer und Philister dadurch zusammengestofsen, dafs sie von beiden Seiten her diese Täler zu okkupieren suchten. Die Simsonsage rechnet Jud. 15, 9. 11 Lechi und ʿEṭam, die vielleicht etwas weiter im Norden liegen, zu Juda; aber Qirjat Jeʿarîm ist eine zum Gebiet von Gibʿon gehörige Kanaʿanäerstadt (Jos. 9, 17), die dem Machtbereich der Josephstämme angehört; und Jud. 1, 35 läfst diese, nicht etwa Juda, als sie zur Macht gelangt sind, das Gebiet unterwerfen, das der Stamm Dan vergeblich zu okkupieren versucht hatte. Die Ausbreitung der Judäer in diese Gegenden kann erst seit der Zeit Davids, nach der Eroberung Jerusalems, erfolgt sein; vorher sind hier die Israeliten von Ephraim und Benjamin vorgedrungen, die ja die eigentlichen Gegner der Philister waren und auch nach der Trennung geblieben sind (Reg. I 15, 27. 16, 15). Juda dagegen hat, wenn es allein war, in der Regel mit ihnen in guten Beziehungen gestanden, sowohl in der Zeit, da David in Chebron Vasall der Philister war, wie nach der erneuten Losreifsung von Israel unter Rehabeam; dem entsprechen die Sagen von dem friedlichen Verkehr Isaaks und Abrahams mit den Philistern. Andererseits sind Israeliten und Judäer eben dadurch in Verbindung mit einander getreten, dafs beide hier in den Tälern westlich von Jerusalem (das jede direkte Verbindung zwischen ihnen sperrte) sich auszubreiten

[1]) trotz Sam. I 22, 5, wo es in unserem Text im Gegensatz zum Lande Juda steht; aber diese Stelle mufs durch Interpolation entstellt sein, s. die Kommentare. I 23, 3 liegt ʿAdullam in Juda.

suchten und dabei in den Philistern einen gemeinsamen Gegner fanden. Zur Bestätigung dient, worauf Luther mich hinweist, dafs von den zwölf Kreisen, in die Salomo sein Reich geteilt hat, der erste das Gebirge Ephraim, der zweite Maqaṣ (unbek.), Ša'albîm, Bet-šemeš, Aijalon, Bet-chanân (unbek.), d. h. das angebliche ehemalige Daniterland, der dritte Arubbot[1]), Soko, und das ganze Land Chepher[2]), d. h. eben das hier besprochene Gebiet im Westen des Gebirges Juda umfafst (Reg. I 4, 8 ff.), während Juda selbst von der Kreiseinteilung ausgeschlossen bleibt. Der Westabhang des Gebirges galt also nicht als eigentliches Judäerland, sondern als Provinz.

Wir können demnach, was vorhin über den Wohnsitz der mišpachôt ermittelt ist, nur auf die spätere Zeit beziehen, wo sie sich über ihr Stammland hinaus ausgedehnt haben. Als ursprünglich judäisch dürfen wir nur das Gebirge südlich von Jerusalem, das bekanntlich bis auf David in den Händen der Jebusiter war[3]), und den westlichen Negeb betrachten; wie sehr das Schwergewicht zu Davids Zeiten in diesen südlichen Gegenden lag, haben wir oben gesehen. —

Mit diesem Ergebnis stimmt die Geschichtskonstruktion des Jahwisten Jud. 1 vollständig überein, nur dafs er, nach dem von ihm geschaffenen Aufbau der Gesamtgeschichte, Juda von Norden, vom Jordan her, in sein „Los" eindringen lassen mufs. Seine Erzählung lautet v. 9. 19. 21[4]): „darauf zog Juda hinab (von Jerusalem her), um gegen den Kana'anäer zu kämpfen, der das Gebirge, das Negeb und die Šephela bewohnt. Und Jahwe war mit Juda, und er eroberte das Gebirge; aber die Talbewohner vermochten sie nicht zu verjagen, weil sie eiserne Wagen hatten. Und den Jebusiter, der in Jerusalem wohnt,

---

[1]) wahrscheinlich = Arab im Gebirge Jos. 15, 52, neben Dûma = ed Dôme s. w. von Chebron.

[2]) Jos. 12, 17 nennt Chepher nach Tappûach = Taffûḥ w. von Chebron.

[3]) Dafs die Truppen der beiden Reiche Išba'als und Davids unter Abner und Joab bei Gib'on zusammenstofsen Sam. II 2, 13, zeigt zwar, dafs in dieser Gegend die Grenze lag, beweist aber nicht, dafs das Stammgebiet Judas so weit reichte.

[4]) v. 10—15 (= 20). 16. 17 ist die Geschichte Kalebs, 'Otniels, Qains und Simeons; v. 8, wonach die Judäer Jerusalem, und v. 18, wonach sie Gaza, Askalon und 'Aqqaron erobern, sind kindische Zusätze.

vertrieb[en die] Juda[eer][1]) nicht; so wohnte der Jebusiter bei [den] Juda[eern][1]) bis auf diesen Tag".

Man sieht, irgendwelche Überlieferung über die Eroberung des Landes lag dem Schriftsteller nicht vor; aber er hat ein ganz zutreffendes Bild von den ältesten Wohnsitzen Judas. Eine grofse Schwierigkeit bot für die Annahme, dafs die Judäer von Norden gekommen seien, nur die Tatsache, dafs ihnen hier Jerusalem den Weg versperrte. So hat der Erzähler hierher eine Schlacht verlegt v. 5--7[2]): (und Simeon zog mit Juda) „und sie trafen den Adonibezeq bei Bezeq und kämpften mit ihm und schlugen den Kana'anäer und den Perizziter. Und Adonibezeq floh und sie jagten ihm nach und fingen ihn und hieben ihm die Daumen an Händen und Füfsen ab. Da sprach Adonibezeq: 'Siebzig Könige mit abgehauenen Daumen an Händen und Füfsen lasen Brosamen unter meinem Tisch; wie ich getan so hat mir Gott vergolten'. Und sie (seine Leute, mit dem allen derartigen Erzählungen geläufigen Subjektswechsel) brachten ihn nach Jerusalem, und dort starb er. Und darauf zog Juda hinab um gegen den Kanaanäer zu kämpfen" u. s. w.

Die Geschichte von Adonibezeq ist ein Märchen, welches den typischen orientalischen König schildert und zeigt, wie ihn die göttliche Vergeltung trifft. Zu Grunde liegt vielleicht die Erinnerung an derartige Dynasten, wie wir sie aus den Amarnabriefen kennen gelernt haben. Dafs es mit der Eroberungsgeschichte garnichts zu tun hat, ist klar: denn dafs die Judäer ihn nach der Verstümmlung laufen lassen, ist zwar für das Märchen ganz korrekt, aber nicht für einen Krieg, bei dem die Hauptaufgabe sein müfste, Jerusalem zu bekommen, das in dieser Erzählung nicht nur nicht angegriffen wird, sondern sogar seinen König wieder bekommt. Freilich, dafs Adonibezeq König von Jerusalem war, ist nicht gesagt[3]); vielmehr läfst der Erzähler

[1]) Der Text sagt töricht genug bnê Benjamin, was nicht einmal hebräisch ist. Der Zusammenhang erfordert überdies die Streichung von bnê.

[2]) Vorher steht v. 4 ein kurzer Auszug, der den Namen Adonibezeq wegläfst und dafür 10000 Erschlagene einsetzt; in unseren Text sind, wie auch sonst nicht selten, namentlich in den Königsbüchern, sowohl die Epitome wie ihre Quelle aufgenommen. Das richtige Verständnis der Erzählung, namentlich von v. 7, hat [gegen meine Bemerkungen ZATW. I] Budde erschlossen.

[3]) Ich glaube nicht, dafs Budde und Moore Recht haben „König von Jerusalem" in den Text einzusetzen.

uns völlig darüber im Dunkeln, wo eigentlich sein Reich liegt. Denn der Name Adonibezeq wird offenbar als „Herr von Bezeq" gefafst, obwohl solche Bildungen sonst nicht gebräuchlich sind[1]); und der Ort Bezeq liegt nicht bei Jerusalem[2]), sondern nach Sam. I 11, 8 am Ostabhang des Gebirges Ephraim auf der Strafse nach Jabeš in Gil'ad, nordöstlich von Sichem, wo der Name sich in dem heutigen Ibziq erhalten hat[3]). Somit hat der Kampf weder mit Juda etwas zu tun noch mit Jerusalem; und deshalb heifsen Adonibezeks Truppen auch nicht Jebusiter, sondern Kana'anäer und Perizziter, entsprechend dem Sprachgebrauch von J (Gen. 13, 7, vgl. o. S. 331. 418). Der Erzähler benutzt das Märchen, um Juda und Simeon den Weg nach Süden, an Jerusalem vorbei, durch eine Durchbruchsschlacht zu öffnen, und erregt deshalb die Vorstellung, dafs Adonibezeqs Reich wesentlich hier gelegen habe, ohne doch die Tradition, die er aufnimmt, dadurch zu verfälschen, dafs er das direkt ausspräche und ihn mit nackten Worten zum König von Jerusalem machte.

Was der Verfasser von Jud. 1 unterlassen hat, haben die Spätern unbedenklich nachgeholt. Im Buche Josua erscheint c. 10 ein König Adoniṣedeq von Jerusalem, der mit vier andern Königen des Südens (von Chebron, Jarmût, Lakîš, 'Eglon — diese Liste zeigt, wie spät und rein aus den Fingern gesogen diese Geschichte ist) von Josua besiegt wird[4]). Zur Ausschmückung dieses Kampfes wird hier eine andere Sage verwertet, von der ein altes Lied berichtete, wie die Sonne stillstand in Gib'on und der Mond im Tale Aijalon, „bis das Volk sich gerächt hatte an seinen Feinden". Diese Sage weifs also von einem Sieg bei Gib'on, bei dem „Jahwe für Israel kämpfte"[5]),

[1]) Korrekt würde er bedeuten „mein Herr ist Bezeq".

[2]) Wir sind über dies Gebiet gut genug orientiert, um mit einiger Zuversicht sagen zu können, dafs es einen Ort dieses Namens hier nicht gegeben hat.

[3]) Dafs dies Bezeq mit dem von Jud. 1, 5 identisch ist, hat Guthe Gesch. Isr.[2] 57 mit Recht betont; seinen übrigen, sehr weitgehenden Folgerungen kann ich nicht zustimmen, ebensowenig den Konstruktionen Steuernagels Einwanderung der isr. Stämme 78. 84 f. Beide gehn von der Voraussetzung aus, dafs sich aus den uns erhaltenen Sagen unmittelbar authentische Geschichte gewinnen lasse.

[4]) Daran angeschlossen ist die widerliche deuteronomistische Geschichte von ihrer Mifshandlung und Abschlachtung in der Höhle von Maqqeda v. 16 ff.

[5]) Die Erzählung läfst deshalb v. 11 Steine vom Himmel regnen.

der natürlich nur von Israel (Ephraim), nicht von Juda erfochten sein kann[1]). Andererseits standen die Gibʿoniten später in einem Schutzverhältnis zu Israel; das kombiniert der Erzähler in der Weise, dafs Adonişedeq und seine Genossen die Gibʿoniten um des mit Israel geschlossenen Bündnisses willen angreifen, und nun von Josua bei Gibʿon besiegt werden. Das hat alles garkeinen Wert, wenngleich es immer wieder Gelehrte geben wird, die daraus einen Kern herausschälen, an den sie als historische Wahrheit glauben. Für uns ist nur von Bedeutung, dafs der König Adonişedeq von Jerusalem deutlich aus Jud. 1 entnommen ist. Und nun kann man zweifeln, ob der König der Bezeq-Sage ursprünglich Adonişedeq geheifsen hat und dieser Name in Jud. 1 einzusetzen ist (so Moore, dem jetzt Budde folgt), oder ob, was ich für das wahrscheinlichere halte, Adonibezeq von Bezeq das ursprüngliche ist — es ist dem Märchenton ganz angemessen — und Adonişedeq im Josuabuch Korrektur, die einen korrekten Namen geben wollte[2]).

Für Juda lernen wir aus diesen Erzählungen garnichts; um so mehr aus der Tatsache, dafs Jerusalem eben nicht in seinem Besitz gewesen ist und dafs auch das Vordringen in die Täler westlich von Jerusalem, wo wir den Namen Pereṣ antrafen, erst in jüngere Zeit gehört. Es steht also ursprünglich aufser allem Zusammenhang mit Israel, und kommt daher auch in der ältern israelitischen Geschichte, bis auf Saul, nicht vor, vor allem nicht in der Aufzählung aller israelitischen Stämme im Deboraliede; die unabweisliche Konsequenz ist, dafs es mit Israel nichts zu tun hat, sondern zu den Südstämmen gehört und wie die Edomiter von Süden her ins Gebirge vorgedrungen ist.

Nun besitzen wir noch ein Zeugnis über Juda, und zwar, abgesehen von den Berichten aus der Zeit Davids, das älteste von allen, den Segen Jakobs. Hier ist Juda „ein Löwenjunges, das durch Raub grofs geworden ist; jetzt hat es sich gekauert und gelagert wie ein (ausgewachsener) Leu; wer wagt es ihn aufzustören?“ Und nun sitzt er im Vollgenufs des Segens seines

[1]) Daher geht die Flucht v. 10 sowohl nach dem Abstieg von Betchoron nordwestlich von Gibʿon (das ist das natürliche), wie im Widerspruch damit nach ʿAzeqa und Maqqeda im Südwesten, über ein halb Dutzend Quertäler hinweg. Da tritt die Kontamination deutlich zu Tage.

[2]) LXX liest in Jos. 10 *Αδωνιβεζεκ*.

Landes, so dafs er seinen Esel an den Weinstock binden und sein Kleid mit Wein waschen kann und seine Augen von Wein funkeln[1]). Hier tritt uns die Kehrseite des friedlichen Bildes entgegen, das die Judasage Gen. 38 zeichnet: die wilden Gewalttaten und Raubzüge, durch die sich Juda zum Herrn seines Gebiets und zum Schrecken seiner Nachbarn gemacht hat. In Wirklichkeit wird beides nebeneinander gegangen sein, zuerst vor allem das gewaltsame Vordringen eines wilden Beduinenstammes, dann die friedliche Expansion der Viehzüchter, die schliefslich zum sefshaften Bauernvolke werden.

Wohin gehört aber der Name Jhûda[2]) (doch wohl „er ist majestätisch", das Volk und sein Gott, mit הוד zusammenhängend)? Wir haben oben S. 247 f. die Möglichkeit besprochen, dafs das Land Ja'udi am Amanos denselben Namen enthält, so dafs ein Teil eines alten Beduinenstammes in den Süden, der andere ganz in den Norden Syriens verschlagen wäre (ähnlich vielleicht Jašbuq oben S. 314). Und nun gewinnt es vielleicht Bedeutung, dafs in der, bekanntlich auch sonst eine ziemlich isolierte Stellung einnehmenden, Erzählung Jud. 17 f. ebenso wie der angebliche Stamm Dan[3]) auch Juda, und zwar gerade mit Beziehung auf Bet-lechem-Juda, nicht als Stamm sondern als mišpacha bezeichnet wird[4]). Diese Erzählung weifs also nichts von mehreren Geschlechtsgruppen, in die Juda zerfällt. Liegt darin ein Hinweis darauf, dafs diese Einteilung in Juda sekundär und erst eingetreten ist, als sein Gebiet gröfser wurde und es zugleich andere Mišpachot, die ursprünglich selbständig neben ihm standen, sich unterordnete und dadurch aus einer mišpacha zu

---

[1]) Der Spruch ist im Bileamsegen benutzt Num. 23, 24. 24, 9, aber auf ganz Israel bezogen.

[2]) Der Ort יהד Jehûd, B *Αζωρ* A *Ιουδ* Luc. *Ελιουδ* Jos. 19, 45 im Danitengebiet ist, wenn der Name richtig ist, natürlich jung und von hier ansässigen Judäern abgeleitet. Man identifiziert ihn mit Jehudije n. von Lydda. — Ganz unsicher ist יהדי Jahdai *Ιησου* B, *Ιαδαι* A Chron. I 2, 47 bei Kaleb; und mit dem viel besprochenen Jûdhamelek יודהמלך der Liste Šošenqs ist nichts zu machen.

[3]) 18, 2. 11. 19; hier steht שבט daneben, in v. 1 allein.

[4]) 17, 7 „da war ein junger Mann aus Bet-lechem-Jhuda, von der mišpacha Jhuda, und der war ein Lewit (d. i. Priester) und lebte dort als Metoeke". Im Gegensatz zu den meisten Neueren halte ich den Vers für vollkommen einheitlich und in jeder Beziehung korrekt im Ausdruck.

einem Stamm erwuchs?[1]). Das würde dann vor allem von den edomitischen Zarchiten gelten; und es ist ja an sich wahrscheinlich, dafs derselbe Prozefs, der später zur Aufnahme der Elemente im Süden geführt hat, auch schon vorher für die Entwickelung Judas mafsgebend gewesen ist. Weiter ist hier nicht zu kommen, da uns eben älteres Material vollständig fehlt. Nur soviel ist klar, dafs Juda erst in relativ später Zeit, kurz vor Saul und David, zu gröfserer Bedeutung gelangt ist, und dafs sein altes Zentrum im Gebirgslande um Betlechem liegt, an dem ja sein Name („das Gebirge Juda") immer haften geblieben ist.

Gesamtergebnis. Juda und die Edomiter.

Überblicken wir jetzt die Südstämme im Ganzen, so zeigt sich, dafs dem geographischen Zusammenhang überall (mit Ausnahme von Moab und den Ammonitern, über die wir aber wenig Genaues wissen) auch Beziehungen in den Stammnamen entsprechen, welche die enge Verwandtschaft der Bewohner dieser Gebiete bestätigen. Dagegen sind Unterschiede, die zu einer Scheidung in Gruppen Anlafs geben könnten, nirgends erkennbar, weder in der Sprache, noch in der politischen Organisation, noch in der Lebensweise — denn wenn Juda auch ein Bauernvolk geworden ist, so weifs man doch sehr wohl, dafs das jüngeren Ursprungs ist, und alle Sagen betrachten die Ahnen als wandernde Viehzüchter. Auch auf religiösem Gebiet existieren keine charakterischen Unterschiede. Denn wenn auch jeder Stamm natürlich seinen Sondergott hat, so sind die Grundanschauungen durchweg die gleichen: zahlreiche göttliche Gewalten (El) von beschränktem Machtbereich, die sich an bestimmten Stätten und in bestimmten Objekten manifestieren, deren Kultus und Autorität von allen respektiert wird, die mit ihnen in Berührung kommen, wie denn die Kulte von Chebron und Be'eršeba' von den Judäern übernommen sind und das ismaelitische Numen von Lechairo'i von ihnen anerkannt wird. Auch dieselbe Namensbildung, imperfektische Aussagen über eine Eigenschaft der Gottheit, kehrt überall wieder. Auch der Jahwekult in Qadeš und Juda ist nichts für diese charakteristisches; denn sicher sind Qain und Kaleb eifrige Jahweverehrer und auch in Midian mufs ein Jahwekult bestanden haben, ebenso

[1]) Vgl. indessen u. den Abschnitt über die israelitische Stammorganisation.

wahrscheinlich bei manchen anderen Stämmen. Umgekehrt ist bei den Judäern[1]) und Lewiten daneben ein Schlangenkult nachweisbar; gewifs wird es in den Ortschaften Judas noch manche ähnliche Numina gegeben haben, wie den Nechuštan in Jerusalem. Charakteristisch für unsere Überlieferung ist nur, dafs sie alle diese Kulte mit Jahwe identifiziert und die alten Götter von Chebron und Be'eršeba' zu Heroen macht, welche den dortigen Lokalkult Jahwes begründet haben. Aber das ist sekundär, ein Resultat der fortschreitenden religiösen Entwickelung, welche den exklusiven Charakter Jahwes immer stärker betont, der als grimmer Feuergott eifersüchtig ist auf alle Rivalen und sie in seinem Machtbereich nicht dulden will, einer Entwicklung, deren Hauptträger die Lewiten gewesen sind. Ebenso sind im Parsismus die alten Götter und Heroen des iranischen Volksglaubens zu Trägern und Verbreitern der reinen Mazdalehre geworden.

Die Überlieferung fafst denn auch alle diese Stämme als nahe Blutsverwandte, als Brüder zusammen, im Gegensatz gegen die stammfremde, unter anderen Kulturverhältnissen lebende Bauernschaft Kana'ans und die zu diesen gehörigen Choriter der Steppe. Sie kennt zwar die Rivalität zwischen Edom und Juda, ihr Ringen um den Primat, die Zurückdrängung der älteren Macht durch die jüngere, sie betrachtet Ismael als Bastard neben Isaak-Juda, und ähnlich Midian und seine Verwandten; aber derselbe Zug tritt auch in der Sage von Pereṣ und Zerach hervor, und hindert nicht, dafs neben diesen geschichtlichen Gegensätzen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit sehr scharf betont wird. So stark die schliefsliche Superiorität Judas hervortritt, so wenig kann man sagen, dafs die Sagen und die Genealogie einen spezifisch judäischen Charakter tragen. In ihrer ursprünglichen Gestalt werden sie, wie Stade mit Recht betont hat (ZATW. 1 347 ff.), viel eher an den Heiligtümern von Be'eršeba' und Qadeš entstanden sein. Die Färbung, in der sie uns vorliegen, ist denn auch keineswegs spezifisch judäisch, sondern beruht darauf, dafs die Ahnen Judas zu Ahnen Israels gemacht und Juda diesem untergeordnet wird, und dafs deshalb die israelitischen Jakobsagen in sie hineingezogen sind.

Worauf beruht denn nun die Gruppierung im einzelnen,

[1]) Vgl. auch den Schlangenstein אבן הזחלת bei Jerusalem Reg. I 1, 9.

mit anderen Worten, die Zusammenfassung von Juda mit Simeon und Lewi zu einer besonderen Gruppe, die unter sich in näherer Blutsverwandtschaft steht als mit den anderen Stämmen, z. B. Kaleb (Qenaz), Qain, Ismael? Ein sicheres Resultat ist hier nicht mehr zu erreichen, dazu ist unser Quellenmaterial zu dürftig[1]); so wird die Entscheidung immer wesentlich von dem Gesamtbilde abhängen, welches man von den Verhältnissen gewinnt. Viele werden antworten, dafs diese Frage überhaupt gar keine Berechtigung hat, dafs eben Simeon, Lewi und Juda tatsächlich eine besondere, eng verwandte Gruppe gebildet haben, im Gegensatz zu allen anderen. Aber ich glaube nicht, dafs diese Auffassung richtig ist; sie wäre widerlegt, wenn es sicher wäre, dafs das Geschlecht Zerach in Juda ursprünglich edomitisch war. Vielmehr beruht die Gruppierung auf der Entwickelung innerhalb der Genealogie selbst, den Zufälligkeiten, welche dabei notwendig mitwirken, und den oft ganz ephemeren politischen Verhältnissen, welche sich in genealogischer Form krystallisiert haben und nun alle weitere Tradition beherrschen. Die arabische Genealogie, die Gruppierung nach jemenischen und ismaelitischen Stämmen u. s. w., zeigt mit welchen Momenten wir hierbei zu rechnen haben. Ursprünglich bedeutet, dafs Juda und Simeon, Simeon und Lewi (oder Juda und Israel) Brüder sind, nicht mehr, als dafs Edom und Israel, Ismael und Isaak Brüder sind; alle diese kleinen Traditionsgruppen standen zuerst, in der echten Sage, völlig selbständig da. Verknüpft miteinander sind sie erst durch die systematisierende Arbeit der Genealogen; und davon war die Verschiebung des ursprüngliches Sinnes die notwendige Folge. Es ist sehr möglich, dafs Juda und Simeon sich einmal zu einem bestimmten Unternehmen vereinigt haben, ebenso wie in der Sichemsage Simeon und Lewi, ohne dafs sie vorher und nachher in näheren Beziehungen miteinander standen; aber die damalige „Brüderschaft" und damit die Unterordnung unter einen gemeinsamen Ahnen wurde von der genealogischen Tradition festgehalten. Damit war zugleich das Verhältnis zu den anderen Stämmen negativ fixiert, diese um ein Glied weiter abgerückt. Dazu kommt nun als ganz entscheidend der politische Zustand der Zeit Davids. Dominierend ist der grofse Gegensatz:

[1]) Um einigermafsen sicher urteilen zu können, müfsten wir für diese Gebiete Dokumente wie das Deboralied oder ältere Genealogien etwa aus dem 12. und 11. Jhdt. besitzen.

Juda (Israel) und Edom. Juda hat manche fremden Elemente (Zerach) bereits ganz in sich aufgenommen; dagegen Kaleb mit ʿOtniel und Jerachm'el und Qain mit Rekâb haben sich zwar politisch ihm untergeordnet, aber ihren selbständigen Stammcharakter noch erhalten. Sie bleiben also genealogisch bei Edom, gehören daher nicht zu Israel, sondern gelten innerhalb desselben als Stammfremde. Sobald eine solche Genealogie einmal fixiert und dann gar literarisch zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist, bleibt sie mafsgebend, auch wenn die Verhältnisse sich vollständig ändern; hier hat dann schliefslich das Judentum doch noch die Korrektur, die Judaisierung von Kaleb und Jerachme'el vorgenommen, welche für diese den Vater Cheṣron erfindet und ihn Juda (Pereṣ) unterordnet. Es wäre aber sehr wohl denkbar, dafs die alte Genealogie, wenn sie eben nicht durch andere Rücksichten und durch die Tradition, innerhalb deren sie auch schon stand, bereits gebunden gewesen wäre, ganz anders gruppiert und etwa Kaleb und Qain zu Brüdern Judas, Edom und Israel zu seinen Vettern gemacht hätte; oder dafs sie an die Sage von Qain und Abel angeknüpft und dann z. B. diesem den Juda zum Sohn gegeben hätte.

Mit anderen Worten, die Gruppierung der Stämme in dem israelitischen Stammbaum ist nicht minder ein Kompromifs zwischen den verschiedensten Traditionen und Einflüssen wie etwa der Hellenenstammbaum, bei dem sich z. B. die verschiedenartigsten Stämme die Subsumtion unter Aeolos, den Eponymos der kleinasiatischen Aeoler, gefallen lassen müssen, während die Makedonen draufsen blieben. Denken wir uns, dafs gegenwärtig nach dem Schema der israelitischen und griechischen Genealogien ein Germanenstammbaum aufgestellt würde, so würden etwa Ober- und Niederdeutsche Brüder, die Engländer, Niederländer, Schweizer ihre Vettern, die Österreicher etwa ihre Stiefbrüder werden. Historisch wäre das für die Vergangenheit grundfalsch, wohl aber ein korrekter Ausdruck der gegenwärtigen politischen Gruppierung. Tatsächlich würde diese aber immer durch Traditionen, die ältere Zustände festhielten, umgestaltet und durchkreuzt werden, und somit ein Ergebnis herauskommen, welches weder für die Gegenwart noch für die Vergangenheit ein richtiges Bild gäbe, wohl aber Elemente aus beiden enthielte. Ob es alsdann, bei einem ähnlichen Zustand der Überlieferung, wie sie uns im AT. vorliegt, überall gelingen würde, die einzelnen

Fäden auszusondern und ihre Bedeutung richtig zu würdigen, wird man billig bezweifeln dürfen.

Ich glaube daher, dafs wir allen Anlafs haben, die Südstämme als eine Einheit anzusehen und Juda, Simeon, Lewi sogut wie Qenaz (Kaleb), Qorach, Qain (mit ʿAmaleq), Zerach den edomitischen oder, wenn man den Ausdruck vorzieht, den edomitisch-ismaelitischen Stämmen zuzurechnen, die sich seit dem 12. Jhdt. im Süden des Toten Meeres zu beiden Seiten der ʿAraba festgesetzt haben, und von hier aus gegen das palästinensische Kulturland vorgedrungen sind. Zunächst lag der Schwerpunkt bei den Halbnomaden, im Gebirgsland Seʿîr, und hier entstand ein zeitweilig ziemlich ansehnliches edomitisches Reich. Dann trat allmählich der vorgeschobenste dieser Stämme, Juda, mehr in den Vordergrund, der zu bäuerlicher Sefshaftigkeit überging und mit der höheren Kultur und deren Machtmitteln schliefslich auch eine stärkere militärisch-politische Organisation gewann. Zu dominierender Stellung gelangte er indessen erst dadurch, dafs er mit seinen nördlichen Nachbarn, den Israeliten, in nähere Verbindung trat, ja zeitweilig, durch die bedeutenden Persönlichkeiten, die er in David und Joab hervorbrachte, sogar die Herrschaft über diese gewann; dadurch wurde er in den Stand gesetzt, auch seine südlichen Nachbarn, die Edomiter, niederzuwerfen. Die politischen Beziehungen dieser Zeit, so ephemer sie im Grunde gewesen sind, sind dann für die Genealogie mafsgebend geblieben und beherrschen die traditionelle, aber historisch ganz unhaltbare, Auffassung von dem Ursprung und der Geschichte des Volkes Israel.

Die Beziehungen zu Ägypten. Mose und Pinchas. Der Stoff der Prophetie.

Es erübrigt noch, einen Blick auf die Beziehungen zu Agypten zu werfen. Von der jahrhundertelangen Herrschaft der Ägypter über Palästina, von der oben S. 222 f. die Rede gewesen ist, hat die alttestamentliche Überlieferung allerdings nicht die mindeste Erinnerung mehr bewahrt, und noch weniger von der Tatsache, dafs vorher, zur Hyksoszeit[1]), und nachher

[1]) Wenn die eigentlichen Hyksos nicht Semiten gewesen sein sollten, so sind doch jedenfalls zahlreiche Semiten mit ihnen nach Ägypten gekommen, darunter der Pharao Jaʿqobher und der Dynast ʿAnather, s. o. S. 282.

nochmals in den wirren Zeiten zwischen Merneptaḥ und Ramses III. (Ende des 13. Jhdts.) syrische Semiten, und darunter gewifs vor allem Angehörige der Nomadenstämme, eine dominierende Stellung im Niltal selbst eingenommen haben. Das ist ein drastischer Beleg dafür, wie jung relativ auch die ältesten Schichten der uns erhaltenen Sagenüberlieferung sind. Nur in einer Angabe kann man einen Nachklang dieser Vorgänge erblicken, in der beim Jahwisten erhaltenen Notiz Num. 13, 22, dafs „Chebron sieben Jahre vor Tanis in Ägypten gegründet worden ist". Denn an Tanis (wahrscheinlich an den dortigen Tempel des Sēṯḫ, der unter den Hyksos gegründet ist) knüpft allerdings eine Aera an, die einzige, von der wir aus Ägypten wissen; ihre Epoche liegt um 1670 v. Chr., im Beginne der Hyksoszeit[1]). Dafs es in Syrien alte und gute Geschichtsüberlieferung gegeben hat, beweist die Liste der Edomiterkönige und ebenso die staunenswerte Entwickelung der israelitischen Geschichtsschreibung im 10. Jhdt., auf die wir nachher noch zurückkommen. Ein versprengtes Bruchstück dieser echten geschichtlichen Tradition mag uns in dieser Notiz erhalten sein, die jetzt im Alten Testament völlig isoliert dasteht und nirgends ihresgleichen hat.

Wenn sonst im Alten Testament historische Nachrichten von Beziehungen zu Ägypten aus der Zeit vor Salomo nicht vorliegen, wenn in den wenigen israelitischen Traditionen, die uns erhalten sind, von Ägypten nie die Rede ist, so spielt dasselbe in den Sagen der Südstämme keine unbedeutende Rolle. Das ist ganz naturgemäfs; denn das eigentliche Palästina gravitiert nach Syrien und weiter nach Babylonien, der Südrand und die Wüste dagegen nach dem reichen Kornland am Nil, das ihre Karawanen aufsuchen, in dem sie ihre Produkte absetzen und von dem sie dafür beziehen, was sie an Erzeugnissen der Kultur bedürfen[2]). So erklärt es sich, dafs Ismael eine ägyptische Sklavin zur Mutter und eine Ägypterin zur Frau hat (s. o. S. 322)[3]), dafs Joseph nach Ägypten verkauft wird,

[1]) S. meine ägypt. Chronologie, Abh. Berl. Ak. 1904, 65 ff., und weiteres demnächst in der neuen Auflage des ersten Bandes meiner Geschichte des Altertums.

[2]) In der Literatur tritt dann der Eindruck Ägyptens, seines Stromes und seiner Wundertiere fortwährend hervor.

[3]) Analog sind der ägyptische Sklave Jarcha', dem der Jerachm'elit Šešan seine Tochter gibt, damit sie sein Geschlecht fortpflanze, das dann in langer

dafs Abraham und ebenso Jakob und seine Söhne bei einer Hungersnot in Ägypten Zuflucht suchen: es sind die im Altertum wie in der Gegenwart immer gleichmäfsig wiederkehrenden Lebensverhältnisse dieser Nomaden, welche sich in diesen Sagen wiederspiegeln. In den gleichen Zusammenhang gehört die Erzählung, dafs die Vorfahren als Stamm im Osten Ägyptens mit ihren Heerden gezeltet haben und dann ausgebrochen sind: derartiges hat sich gewifs oft genug ereignet und mag in den Traditionen irgend eines der Südstämme fortgelebt haben und von hier aus zunächst etwa auf Lewi (das ist natürlich eine völlig willkürliche Vermutung, die nur illustrieren soll, wie etwa man sich den Hergang der Sagenüberlieferung zu denken hat) und dann weiter auf ganz Israel übertragen sein, wo diese Sage die Handhabe bot, die Vorfahren wieder aus Kanaan herauszubringen, damit die Nachkommen es von neuem erobern könnten.

Auch Erzählungen hat man von den Ägyptern übernommen, so das Märchen, das zur Ausmalung der Geschichte Josephs im Dienste seines ägyptischen Herrn benutzt ist. Ebenso stammt die Gestalt des Nimrod aus Ägypten, „des Jagdhelden vor Jahwe“ Gen. 10, 9. In unserer Überlieferung ist er nach Babylonien versetzt und zum Gründer seiner Städte gemacht worden; dafs das mit dem gewaltigen Jäger garnichts zu tun hat, sondern diese Gestalt hier zu ganz anderen Zwecken benutzt wird, ist seit langem von Budde ausgeführt. Seit G. Smith 1876 die Vermutung hinwarf, Nimrod sei vielleicht die Aussprache des ideographisch Izdubar geschriebenen babylonischen Heros, hat dieser Einfall die Assyriologen lange genug genarrt, und sie reden noch jetzt gelegentlich vom Nimrodepos und suchen an der Identität der beiden Gestalten festzuhalten, obwohl ihr mit dem Nachweis, dafs Izdubar Gilgames zu sprechen ist, jeder Boden entzogen ist. Nun ist, wie ich schon vor 17 Jahren ausgeführt habe (ZATW. VIII 47), Nimrod durchaus kein babylonischer, wohl aber ein sehr gewöhnlicher libyscher Name; und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie gut ein gewaltiger Jäger nach Libyen pafst, dessen Reichtum an wilden Tieren im Altertum so häufig erwähnt wird. Diese Gestalt ist also durch

Folge bis auf späte Zeiten fortgeführt wird Chron. I 2, 34 f., und Bitjah, die Tochter Pharaos, die der Kalibbiter Mered heiratet ib. 4, 18. Nur sind das schwerlich alte Sagen, sondern ganz junge Märchen.

ägyptische Vermittelung nach Palästina gekommen und hier sekundär in einen ganz anderen Zusammenhang eingereiht worden.

Aus Ägypten stammt ferner die Sitte der Beschneidung, ein religiöser Brauch, der in Israel ebenso allgemein geworden ist wie in Ägypten[1]), der aber keine weitere Erklärung findet, als dafs er ein Zaubermittel ist, das Moses Weib entdeckt hat um die Wut des blutdürstigen Jahwe zu beschwichtigen (oben S. 59). Dafs die Sitte aus Ägypten übernommen ist, gesteht E offen ein, wenn bei ihm Josua das Volk auffordert, sich am „Vorhauthügel" beim Gilgal zu beschneiden, um „das Höhnen der Ägypter von sich abzuwälzen", Jos. 5, 2 f. 9. Herodot hat also völlig recht, wenn er sagt „die Phoeniker und die Syrer in Palästina[2]) geben selbst zu, die Beschneidung von den Ägyptern gelernt zu haben".

In der eigentlichen Religion, Götterglaube und Kultus, vermag ich nirgends ein ägyptisches Element zu entdecken[3]); dazu waren die Lebensverhältnisse und die auf ihnen beruhenden Anschauungen zu verschiedenartig. Daher gibt es auch keinen gröfseren Gegensatz als zwischen dem pantheistischen, in zahllosen Namen und Gestalten auftretenden Mysteriengott der ägyptischen Kultur und dem streng persönlichen Gott der Semiten und speziell Israels[4]), zwischen dem solaren Monotheismus Chuenatens und dem exklusiven Jahwe der Propheten. Wer hier Entlehnungen sucht, kennt weder die ägyptische noch die israelitische Religion.

---

[1]) Vgl. die Aufsätze von Wilcken, Gunkel und Wendland im Archiv f. Papyrusforschung II 1 ff.

[2]) Ich verstehe nicht, wie man bestreiten kann, dafs das die Juden sind. Der Name Ἰουδαῖοι war den Griechen damals noch nicht geläufig, aber natürlich mufs Herodot auf seinen Reisen recht viele Juden gesehen haben; und für sie ist gerade zu seiner Zeit die Beschneidung recht eigentlich das national-religiöse Charakteristikum. Sonst würde Herodot ja gerade von den „Unbeschnittenen", den ἀλλόφυλοι, die Beschneidung aussagen. — Die Ägypter und Phoeniker sind auch bei Aristoph. av. 504 ff. beschnitten.

[3]) denn der Kasten für den Fetisch (oben S. 214) braucht nicht auf Entlehnung zu beruhen.

[4]) Dafs die älteste ägyptische Gottesvorstellung, wie sie sich in ihren Nachwirkungen in den Lokalkulten immer erhalten hat, denselben Anschauungen und Institutionen entstammt wie die semitische, soll damit natürlich durchaus nicht bestritten werden. Das kommt aber für die Frage historischer Einwirkung nicht in Betracht.

Dagegen ist an anderer Stelle die Einwirkung unverkennbar. Der Name Moše ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem ägyptischen -mose „geboren, Kind“, das das zweite Glied zahlreicher Eigennamen bildet (Aʿḥmose, Ṯutmose, Raʿmose u. s. w.), aber auch abgekürzt allein als Name vorkommt. Und der Priester von Šilo Pinchas, der Sohn ʿEli's, führt einen seit dem Mittleren Reich ganz gewöhnlichen ägyptischen Eigennamen, der „der Mohr“ bedeutet. Das ist um so bedeutsamer, da dies die beiden einzigen Eigennamen des Alten Testaments sind, die ägyptischen Ursprungs sind. Daraus könnte man folgern nicht nur, daſs die Tradition, welche die ʿEliden von Moses Sohn Elʿazar ableitet und diesem einen ältern Pinchas zum Sohn gibt (oben S. 92 f.), historisch richtig sei[1]), sondern auch, daſs an Moses ägyptischen Beziehungen doch etwas wahres sei — freilich nicht so, daſs nun die ganze Exodusgeschichte historisch wäre, aber etwa in der Art, daſs wie in der Perserzeit ein Ägypter Ṣalmšezeb mit seinem Götterbilde (einem aus ägyptischen und assyrischen Motiven komponierten kriegerischen Gott) nach der Oase Taimâ kam und hier diesem Gott Ṣalm d. h. „das Bild“ ein von den älteren Göttern des Ortes feierlich anerkanntes und mit Besitz an Palmbäumen ausgestattetes Heiligtum Hagam gründete[2]), so etwa ein Ägypter Mose nach Qadeš gekommen und hier Priester geworden sei, und daſs dann seine Nachkommen nach Šilo gezogen seien. Gegen diese Folgerung spricht mit voller Entschiedenheit, daſs der Jahwekult keine Spur ägyptischer Elemente enthält und gerade an diesen Stätten sicher immer bildlos gewesen ist[3]); was Mose mitgebracht hätte, könnte also höchstens die Beschneidung sein. So glaube ich, daſs wir nicht mehr folgern dürfen, als daſs bei den Priestergeschlechtern von Qadeš Beziehungen zu Ägypten vorhanden

[1]) Eliʿezer ben Aharon, der Vater des Pinchas I., ist nach Jos. 24, 33 in Gibʿat-Pinchas auf dem Gebirge Ephraim begraben. Die Lage ist nicht bekannt (Euseb. onom. 246, wo es mit dem Grabe Habaquqs zusammengeworfen wird, ist deutlich spätere Erfindung), aber der Ort muſs existiert haben und wird in der Tat nach einem Ahnen des Priestergeschlechts von Šilo benannt sein, wie Gibʿat-Šaʾûl.

[2]) CISem. II 113 (Lidzbarski Nordsem. Epigr. S. 447. Cooke, Northsemitic Inscriptions p. 195) vgl. GdA. III S. 145.

[3]) Selbst wenn die verkehrte Meinung, der israelitische Stierdienst sei ägyptischen Ursprungs, richtig wäre, würde das nichts helfen; denn in Šilo ist derselbe unbekannt.

waren und ägyptische Namen vorkamen[1]), die sich erhielten auch als die Verbindung mit Ägypten seit dem Ende des 12. Jhdts. sich lockerte; und einen von diesen Namen, der sehr wohl als Individualname vorgekommen sein mag, hat man dann dem Ahnherrn und Urheber der Priestertraditionen gegeben.

Wohl aber scheint der Name Pinchas zu bezeugen, dafs die 'Eliden (die natürlich in Ephraim wie alle Priester Metoecken waren, nicht Vollbürger) in der Tat lewitischen Ursprungs waren. Das würde dann zeigen, wie früh die Ausbreitung lewitischer Priester in Israel bereits begonnen hat. —

Nun findet sich noch eine Berührung zwischen Israeliten und Ägyptern, die weit wesentlicher ist als alles bisher erwähnte. Bei den Ägyptern hat es seit alters eine umfangreiche prophetische Literatur gegeben, deren Überreste uns jetzt vorliegen in einer halbhistorischen Darstellung der Übergangszeit vom Alten Reich zur zwölften Dynastie[2]), in den aus dem mittleren Reich (2000—1800 v. Chr.) stammenden Prophezeiungen des Apu[3]), in den demotischen Prophezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris (reg. um 720)[4]), in griechischen Papyris des

[1]) Man kann hier an Heiraten u. ä. denken, durch die diese Namen hingekommen wären. Doch ist es nicht Aufgabe der Geschichtsforschung, Romane zu erfinden. Das gilt auch von der Frage, ob der Gestalt des Mose eine geschichtliche Persönlichkeit dieses Namens zu Grunde liegt: diese Frage liegt gänzlich jenseits der Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, und hat daher für die Geschichtsforschung keine Bedeutung. Der Mose, den wir kennen, ist der Ahnherr der Priester von Qadeš, also eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, nicht eine geschichtliche Persönlichkeit. Es hat denn auch (abgesehen von denen, die die Tradition in Bausch und Bogen als geschichtliche Wahrheit hinnehmen) noch niemand von denen, die ihn als eine geschichtliche Gestalt behandeln, ihn mit irgend welchem Inhalt zu erfüllen, ihn als eine konkrete Individualität darzustellen oder etwas anzugeben gewufst, was er geschaffen hätte und was sein geschichtliches Werk wäre. Denn dafs er den Satz aufgestellt habe, Jahwe ist der Gott Israels [dabei soll er den Jahwe nicht einmal erfunden, sondern irgend woher übernommen haben], ist eine inhaltsleere Phrase.

[2]) Golénischeff Äg. Z. 14, 110 und recueil de travaux 15, 89.

[3]) H. O. Lange, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I 344 in Leiden, Ber. Berl. Ak. 1903, 601 ff. Die Handschrift stammt etwa aus dem Anfange der 19. Dynastie.

[4]) Krall, Vom König Bokchoris, in den Festgaben für Büdinger 1898. (Die Handschrift ist unter Augustus geschrieben). Diese Prophezeiungen werden erwähnt bei Manetho: *Βόχχορις Σαΐτης, ἐφ' οὗ ἀρνίον ἐφθέγξατο, ἔτη ϡϡζ*. Diese 990 J. (im Papyrus 900) sind die Jahre, die bis zur Erfüllung der Verkündung verlaufen werden.

2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., welche die *ἀπολογία κεραμέως πρὸς Ἀμενῶπιν βασιλέα περὶ τῶν τῇ Αἰγύπτῳ μελλόντων* enthalten[1]), und bei Manetho als Prophezeiungen des weisen Amenophis Sohnes des Paapis unter eben diesem Amenophis[2]). Das ständige Schema ist, dafs ein Weiser (oder bei Bokchoris das inspirierte Lamm) dem König die Zukunft Ägyptens enthüllt, und dann mit dem letzten Worte tot niedersinkt und vom König feierlich bestattet wird[3]); seine Prophezeiungen aber werden aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert. Ihr Inhalt ist, dafs zunächst eine Zeit furchtbaren Elends kommt, bei der in Ägypten alles drunter und drüber geht, die Fremdvölker einbrechen, die Knechte zu Herren werden, die Vornehmen erschlagen, ihre Frauen geknechtet, die ganze soziale Ordnung umgekehrt, die Tempel geplündert und entweiht, ihre Mysterien enthüllt werden, während der König selbst gefangen fortgeschleppt wird (Apu) oder in ein fremdes Land fliehen mufs (Amenophis). Dann aber folgt eine Epoche, wo die Götter ihre Gnade dem Lande wieder zuwenden, und wo ein gerechter, göttergeliebter Herrscher aus dem Samen des Reʿ die Feinde verjagt, den Kultus und die alte Ordnung wiederherstellt, die Nachbarländer unterwirft, und eine lange glückselige Regierung führt. In der Ausgestaltung haben im einzelnen die Zeitereignisse Einfluſs geübt[4]); aber die Grundlage bildet ein feststehendes traditionelles Schema, das in uralte Zeiten zurückgehen mufs und vielleicht

---

[1]) Wilcken in den Aegyptiaca 146 ff. Reitzenstein, ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, Ber. Gött. Ges. 1904, 309 ff., der zwar manche Irrtümer Wilckens berichtigt, aber die hier angedeuteten Zusammenhänge nicht genügend beachtet hat.

[2]) Bei Joseph. c. Ap. I 26, 236. Auch die sog. demotische Chronik aus der Perserzeit scheint ähnlichen Inhalts zu sein.

[3]) Der Tod ist bei dem Lamm, dem Töpfer und Amenophis erhalten, und hat gewifs bei Apu auch nicht gefehlt. Amenophis bei Manetho zeichnet seine Sprüche selbst auf und tötet sich dann selbst; das ist eine (bei Manetho aus dem Zusammenhang, in den er die Sage einfügt, motivierte) Umgestaltung des alten Schemas.

[4]) Wir würden darüber voraussichtlich mehr erkennen können, wenn die Texte besser und weniger fragmentarisch erhalten wären. Aber Reitzenstein geht meines Erachtens in der zeitgeschichtlichen Deutung viel zu weit, wenn er den von ihm behandelten Papyrus (sogar die 55 Jahre des göttergeliebten Königs) auf Euergetes II. deutet. Gunkels grundlegende Ausführungen über die Verkehrtheit derartiger Deutungen der apokalyptischen Literatur (Schöpfung und Chaos) gelten auch für diese ägyptischen Texte.

unter König Cheops schon ebenso gut bestand wie unter der 12. Dynastie und unter den Ptolemäern.

Die vielfachen Berührungen dieses Schemas mit der alttestamentlichen Prophetie bedürfen keiner weiteren Ausführung. Das Schema ist in den Grundzügen vollkommen dasselbe: erst eine Zeit der schweren Heimsuchung, der Vernichtung der staatlichen Macht, der Verödung des Landes und seiner Heiligtümer, dann die Herrlichkeit des messianischen Reiches unter dem gerechten, göttergeliebten König aus dem alten legitimen Geschlecht, dem alle Völker untertan werden. Dieses Schema liegt bei allen Propheten vor, von denen wir gröfsere von den Propheten selbst schriftlich ausgearbeitete Überreste, ein wirkliches Buch, besitzen, bei Amos[1]), Jesaja, Jeremia, Ezechiel; auch bei Hosea fehlt ein versöhnender Schlufs nicht, ja die Namen seiner Söhne „Nicht-geliebt" und „Nicht-mein-Volk" erfordern von Anfang an die Umnennung in der besseren Zukunft (2, 25, daraus später entlehnt 2, 1 ff.). Jesaja hat sie gekannt, wenn er in Nachahmung Hoseas, aber mit der für ihn charakteristischen sofortigen Hervorkehrung der messianischen Verheifsung seinem Sohn den Namen „Rest-bekehrt-sich" gegeben hat. Es ist ganz klar, wenn auch in der Regel fast unbeachtet geblieben, dafs die Propheten hier mit traditionellem Gut arbeiten, das keiner von ihnen geschaffen hat und das schon Jahrhunderte vor Amos bestanden haben wird; ihr individuelles Eigentum ist nur die Ausgestaltung im einzelnen, die Anwendung auf die jedesmalige Situation, die gewaltige Vertiefung der zu Grunde liegenden Gedanken, die vor allem für das bevorstehende Strafgericht eine sittlich-religiöse Verschuldung sucht und eben um dieser willen die Erfüllung der alten Verheifsung für unvermeidlich erklärt.

Dafs dem so ist, läfst sich vollständig erweisen. Wenn Amos unter Jerobeam II. in Bet-el auftritt und die Vernichtung der Dynastie, die Zerstörung der Heiligtümer und die Wegführung Israels aus seinem Lande verkündet, so haben wir das

[1]) Das Schlufskapitel des Amos, das man meist für einen späteren Zusatz erklärt, halte ich in allem wesentlichen für echt und seine Gedanken für das Buch des Propheten ganz unentbehrlich. Man vergifst gewöhnlich, dafs Widersprüche in den Gedanken bei einem Schriftsteller sich oft sehr gut miteinander vertragen können, und nun vollends bei einem Propheten, der überhaupt nie nach den Regeln der Logik beurteilt werden darf.

bisher aus der Notlage des Volks, aus dem tatsächlich infolge der politischen Zustände drohenden Untergange erklärt. Aber die äufsere Lage Israels war gerade unter Jerobeam II. besser als vorher; und wenn auch die Damascener lange Zeit arg genug gehaust hatten, so hatte sich doch gezeigt, dafs ihre Macht nicht ausreichte, Reich und Volk zu vernichten. Die Assyrer aber waren seit vielen Jahren nicht mehr nach dem südlichen Syrien, über den Libanon hinaus, gekommen, und das System der Transplantationen, durch das sie die Völker vernichteten, haben sie damals, vor Tiglatpileser III., noch nicht geübt. Gerade in Amos Zeit war Assurs Macht auf dem Tiefstande, die der Alarodier dafür im Aufsteigen. Dafs binnen wenig Jahren Tiglatpileser III. die Assyrermacht gewaltiger denn je zuvor wiederherstellen und die Verkündungen des Amos und Hosea furchtbar erfüllen würde, konnte damals niemand ahnen[1]). Aus der äufseren Lage des Staats konnte mithin Amos zwar vielleicht neue Bedrängnis, aber niemals die unmittelbar bevorstehende völlige Vernichtung folgern: diese hat er also nicht selbst geschaffen, sondern übernommen. Und eben weil dieser Gedanke unter den Zeitverhältnissen so ganz fern lag, halten er und Hosea sich in ihren Verkündungen fast ausschliefslich an ihn: das soll den Zeitgenossen zum Bewufstsein gebracht werden. Als dann die Vernichtung unmittelbar vor der Tür steht und jeder weifs, dafs er mit ihr rechnen mufs, tritt bei Jesaja die Kehrseite der Verkündung, das glänzende messianische Zukunftsbild, ganz anders in den Vordergrund.

Ich denke nun, es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs dieses Schema, der materielle Inhalt aller Prophetie, von Ägypten überkommen ist. Nicht die Propheten stammen aus Ägypten, sie sind vielmehr kanaanäisch (oben S. 87), und ebensowenig stehen die einsamen Grübler, wie Amos und Hosea, die ja garkeine Propheten waren noch sein wollten (Amos 7, 14), unter ägyptischem Einflufs. Sondern die in der Zukunft spielende Geschichte, welche den Inhalt der ägyptischen Prophezeiungen bildete, ist nach Palästina gewandert so gut wie andere schöne Geschichten, z. B. das für Josephs Geschichte benutzte Märchen, und hier ist sie gern wiedererzählt und geglaubt worden, wie

[1]) Bei Amos ist denn auch von ihnen höchstens in der Anspielung 6, 14 die Rede.

die Araber sich zur Zeit Mohammeds die schönen Geschichten und die mit ihnen verbundenen Zukunftsverkündungen der Juden und Christen (und in Konkurrenz damit die Geschichten der persischen Heldensage) erzählen liefsen. An diese traditionelle Geschichte der Zukunft haben die grofsen israelitischen Propheten angeknüpft und sie zur Grundlage ihrer Predigt gemacht und dadurch mit einem ganz anderen geistigen Inhalt erfüllt. Er ist genau derselbe Hergang, durch den Jahrhunderte später in denselben Gebieten die in eine Geschichte der Zukunft umgesetzten babylonischen Mythen vom Drachenkampf der Urzeit die Grundlage der Eschatologie geworden und auf die gegenwärtige und bevorstehende Geschichte der jüdischen und dann der christlichen Kirche gedeutet worden sind[1]). Nur fehlte hier der Geist, der die alttestamentlichen Propheten erfüllte und darum ihren Zukunftsbildern einen ganz anderen Wert und eine ganz andere, ewige Bedeutung verleiht, als sie die jüdischen und christlichen (und die altägyptischen) Apokalypsen jemals gewonnen haben.

Beilage.

Die angeblichen Länder Muṣri und Melucha in Arabien, und das angebliche Land Suri.

Bekanntlich hat H. Winckler die Behauptung aufgestellt, dafs bei den Assyrern Muṣri unter anderem der Name des nordwestlichen Arabiens, des Gebiets der Sinaihalbinsel und des Landes südlich und südöstlich vom Toten Meer einschliefslich des Negeb sei, also etwa dem peträischen Arabien der römischen Geographie entspreche, und dafs dies Land auch in den Angaben des Alten Testaments vielfach unter dem Namen Miṣraim erscheine, der nur durch späteres Mifsverständnis auf Ägypten gedeutet sei[2]). Diese These hat sehr vielfach Zustimmung gefunden, und in manchen Werken, z. B. in der Encyclopaedia Biblica und in Gunkels Genesis-Kommentar, wird sie als eine völlig erwiesene und gesicherte Tatsache behandelt. Über die seltsamen Konsequenzen, zu denen sie führt, setzt man sich

[1]) s. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Vorzeit und Endzeit, 1895.

[2]) Altoriental. Forsch. I (1893) S. 24 ff. (das nordarab. Land Muṣri). Mitteil. Vorderas. Ges. 1898 Heft 1 und 4: Muṣri, Meluḫḫa, Ma'în I. II. KAT. (1903) 136 ff. und sonst.

dabei unbedenklich hinweg; man stöfst sich weder daran, dafs in diesem Wüsten- und Steppenlande, das doch nach den authentischen Angaben des Alten Testaments von 3000 Jahren nicht viel anders ausgesehen hat als jetzt, und dessen Bewohner, die Isma'eliten, Edomiter u. s. w., damals ebenso gut Beduinen, Jäger und Hirten gewesen sind wie später die Nabatäer[1]) und in der Gegenwart die 'Aneze, ein mächtiges, politisch sehr einflufsreiches Reich existiert haben soll, noch daran, dafs zwei zwar benachbarte aber geographisch und politisch ganz verschiedene Länder, Ägypten und „Muṣri", mit demselben Namen bezeichnet sein sollen, ohne dafs jemals ein unterscheidender Zusatz hinzugefügt würde, auch wo ein Mifsverständnis ganz unvermeidlich war, noch daran, dafs einerseits der Name Muṣri, Miṣraim für das peträische Arabien noch im 8. und 7. Jahrhundert (ja selbst bei Deuterojesaja und in den Psalmen) noch ganz lebendig gewesen sein soll, andererseits die Umdeutung in Ägypten z. B. in der Exodussage (die nach Winckler ursprünglich im Lande Muṣri gespielt hat) schon vor der Abfassung der ältesten erhaltenen Geschichtswerke, also spätestens um 900 v. Chr., erfolgt sein müfste.

Wir haben den ganzen Umkreis der nach Wincklers Hypothese zu Muṣri gehörigen Gebiete nach den Angaben des Alten Testaments durchwandert, und nirgends ist uns eine Stelle begegnet, wo wir ein Land und Reich Muṣri unterbringen könnten: das ganze Gebiet ist bereits voll besetzt. Auch begegnet uns der Name nirgends in den Genealogien und Sagen; denn es ist lediglich petitio principii, wenn behauptet wird, Hagar, die Mutter Isma'els, könne keine Ägypterin sondern müsse eine Muṣritin gewesen sein[2]), und „die Mauer (Šûr) vor Ägypten" sei eine „Mauer vor Muṣri" — d. h. das mächtige Grofsreich in der Wüste et-Tîḥ hat sich gegen Ägypten durch

[1]) Die gewaltige Erweiterung des Kulturgebietes, welche in der Römerzeit im Nabatäerlande, dem sog. peträischen Arabien, eingetreten ist, kommt für die ältere Zeit so wenig in Betracht wie für die Gegenwart.

[2]) Ebenso steht es z. B. mit der Behauptung „nur ein Muṣrit kann Sam. II 23, 21 erschlagen werden"; desgleichen wird der Kušit Sam. II 18, 21 natürlich zu einem Araber gemacht, und überhaupt ist Kuš, wo es im AT. vorkommt, selbstverständlich Südarabien (vgl. o. S. 315 ff.) und nicht Nubien, aufser bei Taharqa, der seltsamerweise ein Nubier bleibt. Hoffentlich erhalten wir bald den Nachweis, dafs auch er ein Araber gewesen ist. Vgl. auch S. 280, 2.

eine starke Grenzbefestigung gedeckt! Denn als ein derartiges mächtiges Reich, das in der Geschichte Vorderasiens eine viel bedeutendere Rolle gespielt hat als das Niltal, wird uns dies Reich Muṣri in der Tat vorgeführt. Wenn der Edomiter — oder nach Winckler der Aramäerprinz — Hadad von Midian über Par'an nach Miṣraim flüchtet, so ist das natürlich das Reich Muṣri, dessen König mithin etwa in Qal'at en-Nachl seine Residenz gehabt hat — man sollte hier einmal nachgraben — und von hier aus alle Flüchtlinge gegen den elenden Kleinstaat Davids und Salomos schützt. Denn auch Jerobeam hat bei ihm Aufnahme gefunden; Šošenq, der leider wirklich ein ägyptischer Pharao bleiben muſs (warum eigentlich? es wäre doch viel einfacher anzunehmen, daſs die Häuptlinge der Ma(šauaša), welche die 22. Dynastie begründet haben, Muṣriten gewesen sind, die das Niltal eroberten und den Namen Miṣraim hierhin übertragen haben), ist in Jerobeams Geschichte nachträglich interpoliert. Derselbe Groſskönig der Sinaiwüste hat Gazer erobert und Salomo seine Tochter zur Frau gegeben; denn, wie Amenophis III. 500 Jahre früher auf dem Höhepunkt der ägyptischen Macht an Kadašmanbel von Babel schreibt, ein König Ägyptens gibt prinzipiell niemals seine Tochter einem anderen König zur Frau. Ebenso bleibt es noch Jahrhunderte lang: „Amos, Hosea, Jesaja können bis zum Auftreten Taharqas nur von Muṣri sprechen."

Diese Behauptungen referieren heiſst in der Tat sie widerlegen. Winckler hat auch nicht eine einzige Stelle des Alten Testaments aufzuzeigen vermocht, wo die Deutung von Miṣraim auf das angebliche Muṣri = Nordarabien oder Wüste et-Tîh auch nur diskutabel wäre, mit alleiniger Ausnahme der bekannten Bezeichnung des Wadi el 'Arîš, des trockenen Talbettes, durch welches die Niederschläge der Wüste et-Tîh ins Mittelmeer gelangen, als נחל מצרים „Wadi von Miṣraim"[1]) — ein Ausdruck, den bekanntlich auch die Assyrer übernommen haben: Sargon

[1]) Als Bezeichnung der Südgrenze Palästinas Reg. I 8, 65 (= Chron. II 7, 8). II 24, 7. Ez. 47, 9. 48, 28 (wo dafür חוחל steht), im Priestercodex Num. 34, 5. Jos. 15, 4. 47, sowie Jes. 27, 12. — Josua 13, 3 und Chron. I 13, 5 steht an seiner Stelle bekanntlich der שיחור Šichôr, der nach Jes. 23, 3. Jerem. 2, 18 nur der östlichste, pelusische Nilarm sein kann (vgl. Delitzsch Paradies 311), d. h. hier wird das Wüstengebiet im Nordwesten der Sinaihalbinsel mit zu Palästina gerechnet.

Cyl. 13 naḫal Muṣri als Grenze seines Reichs[1]); Assarhaddon [Budge hist. of Esarhaddon 114. Winckler Unters. zur altorient. Gesch. 97 f.]: Rapiḫi ana iti naḫal Muṣur ašar nâru la išû „Raphia an der Seite des Wadis von Ägypten, wo ein Flufs nicht ist“[2]). Das würde natürlich sehr schön „Bach von Muṣri“ oder nach Winckler „Grenztal gegen Muṣri“ bedeuten können, wenn eben Muṣri der Name der Sinaiwüste wäre. Da das aber nicht der Fall ist, so mufs es bei der alten Übersetzung „Wadi Ägyptens“ bleiben. Wir lernen aus dem Namen, dafs in der Zeit, wo die ägyptische Suprematie über Palästina längst zusammengebrochen war, wenigstens das Wüstenland bis an die Grenze des palästinensischen Kulturlandes (das Gebiet der Ismaeliten), d. h. die Karawanenstrafse nach Asien, unter der Oberhoheit der Pharaonen geblieben ist. Gegenwärtig liegt die Grenze des ägyptischen Reichs etwas östlich vom Wadi el ʿAriš, zwischen diesem und Chân Jûnus südlich von Gaza, und Qalʿat el ʿArîš ist die Grenzfestung und Quarantänestation Ägyptens; das Wadi el ʿAriš könnte also auch heutigen Tages noch mit vollem Recht „das Wadi Ägyptens“ heifsen.

Nicht anders steht es mit den assyrischen Daten. Auch hier ist das arabische Land Muṣri dasselbe Überall und Nirgends. Bald ist es ein mächtiges Reich in der Wüste, das aufs stärkste in die Politik eingreift, bald ist es völlig vom Schauplatze verschwunden, und Muṣri bedeutet plötzlich wieder Ägypten. Und dazu erhält es noch einen ebenso seltsamen Doppelgänger in einem zweiten Reich Melucha, das Winckler zunächst nach dem Vorgang Delattres[3]) gleichfalls auf der Sinaihalbinsel

---

[1]) Vgl. Assarhaddon Prism. I 55. Winckler Z. Assyr. II Taf. 2 Vorders. Zl. 13 = Altor. Forsch. I 527 Z. 14.

[2]) Diese Angabe zeigt, dafs das Wadi el ʿAriš damals genau ebenso aussah wie jetzt; und das bestätigen ebensowohl die Brunnenanlagen Sethos' I. auf der Wüstenstrafse von Ägypten nach Palästina wie die bekannte Schilderung dieser Gebiete bei Herodot III 4 ff. (grofse durch Stroh und Holz geschützte Amphoren, die in die Mauern eines alten Forts bei Kontellet Garaije eingesetzt sind, südlich von Qadeš, in einem nach Nordwesten zum Wadi el ʿAriš abfliefsenden Wadi, hat Palmer, Desert of the Exodus II 342 gefunden, darunter eine mit einem phönikischen Aleph auf der Schulter; das illustriert Herodots Angabe III 6 sehr hübsch). Trotzdem hat Winckler Altorient. Forsch. I 35 = Musri 10 = KAT. 148 an mehreren Stellen des AT. den Jordan in נהר „Flufs“ geändert und diesen Flufs für das Wadi el ʿAriš erklärt.

[3]) l'Asie occidentale dans les inscriptions assyriennes, 1885, p. 149 ff.

untergebracht[1]), dann aber, als diese durch Muṣri in Anspruch genommen wurde, tiefer nach Arabien hinein, ja in den Jemen (KAT. S. 72. 146; nach S. 15 „Westarabien“ im Gegensatz zu Magan „Ostarabien“) verschoben hat, wo es nun ein ebenso schemenhaftes Dasein (vgl. KAT. 148) führt, wie Muṣri im Norden.

Überblicken wir das Vorkommen des Namens in den babylonisch-assyrischen Texten, so zeigt sich, dafs an allen Stellen, wo weitere Anhaltspunkte die Bedeutung zweifellos sichern, das aus den drei Konsonanten Mṣr und einem unsicheren Vokal bestehende und daher bald Miṣr bald Muṣr geschriebene Wort nichts anderes als Ägypten bedeutet, genau wie Miṣraim an den zahllosen jeden Zweifel ausschliefsenden Stellen des AT. So zunächst durchweg in den Amarnatafeln, die ständig Miṣri und noch häufiger Miṣrî schreiben[2]). In der von Tiglatpileser I. handelnden Erzählung des schwarzen Obelisken I 30, Keilinschr. Bibl. I S. 126 kann der König von Muṣrî, der ihm neben anderen Ungeheuern der See ein „Krokodil (namsuḫa) des Flusses“ schickt[3]), nur der König von Ägypten sein, wie auch Winckler zugibt. Demselben Lande gehören meines Erachtens die 1000 muṣraeischen Krieger an, die unter Salmanassar II. 854 an der Schlacht bei Qarqar teilnahmen[4]). Ganz zweifellos ist dann Muṣur (in ihren Texten fast immer so geschrieben, dagegen Miṣir in den Angaben der babylonischen Chronik über Assarhaddons Feldzüge, Winckler Z. Assyr. II, 167. Keilinschr. Bibl. II 284) wieder Ägypten (neben Kûsi = Kûš, Aethiopien) bei den Feldzügen Assarhaddons und Assurbanipals gegen Taharqa und Tandamani, ebenso in dem Fragment von Nebukadnezars Annalen

[1]) Unters. zur altorient. Gesch. 1889, S. 99.

[2]) daneben Miṣṣari in Brief 15 (Assuruballiṭ von Assyrien) und im ersten Arzapibrief; in den Mitanibriefen Mizirri- und Mašri-.

[3]) Lehmann, Zwei Hauptprobleme S. 169.

[4]) Keilinschr. Bibl. I S. 172. Ich glaube jetzt auch, dafs, trotz der zweihöckrigen Kamele, W. M. Müller Z. Ass. VIII 209 ff. Recht hat, wenn er den Tribut des Landes Muṣri, der auf dem Obelisken Salmanassars II. dargestellt ist, auf Ägypten bezieht. Auf das kleinasiatische Musri Tiglatpilesers I., das wohl auch III R. 4, 1 Zl. 4 vorliegt, brauchen wir hier nicht einzugehen. Das angebliche Muṣri bei Kinalia in Nordsyrien III R. 9, 1 Zl. 6 (= Rost, Keilschrifttexte Tiglatpilesers III., Annalen Zl. 95), das bei Winckler Unters. zur altor. Gesch. S. 91, 2 wieder aufgetaucht ist, beruht auf falscher Lesung, s. Schrader Zur Kritik der Inschriften Tiglatpilesers (Abh. Berl. Ak. 1879) S. 25, 1.

und bei Darius. Die zuletzt genannten babylonischen Texte schreiben in alter Weise Miṣir; dafs aber tatsächlich auch hier die Aussprache mit u durchgedrungen war, beweist die persische Schreibung Mudrâja und die susische Muzzarija(p), Muzirraja.

Zwischen diesen völlig miteinander übereinstimmenden Texten aus der alten und der letzten Zeit der mesopotamischen Reiche liegen nun die Inschriften Tiglatpilesers III., Sargons und Sanheribs, in denen plötzlich Muṣri (auch Muṣuri geschrieben) nicht Ägypten sondern ein arabisches Land sein soll; und diese Schwenkung soll nicht nur das hebräische Miṣraim mitmachen, sondern auch noch das Land Kûš, das, wie oben S. 315 ff. schon besprochen ist, für diese Zeit gleichfalls nach Arabien hinüberwandern mufs. Und dabei findet sich nirgends auch nur die geringste Andeutung, welche auf einen Unterschied zwischen den gleichnamigen Ländern hinwiese und dem Leser eine Andeutung gäbe, welches von beiden gemeint sei. Diese Schwierigkeit besteht nicht erst für die Nachwelt, der die alte geographische Terminologie fremd geworden ist; sondern schon der zeitgenössische Leser mufste den Scharfsinn Winklers besitzen und bei jedem der im übrigen so schlichten und nüchternen Sätze der assyrischen Königsinschriften und des Alten Testaments eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung anstellen, wenn er herausbringen sollte, dafs es sich nicht um das Niltal sondern um das arabische Wüstenland handele. Denn Winklers Behauptung[1]), in einem Fragment Assarhaddons ständen die Länder Muṣri und Miṣri gesondert nebeneinander, beruht lediglich auf einer durch nichts begründeten Ergänzung; erhalten ist nur Mu-uṣ-ri u mât Mi[. ., dahinter die Anfänge eines Zeichens, das wie Winckler jetzt selbst zugibt (KAT. 145, 3), ebensowohl luḫ wie iṣ sein kann. Vermutlich haben hier also Muṣri und Miluḫḫa nebeneinander gestanden, wie so oft.

Damit ist tatsächlich bereits über die Winckler'sche Hypothese der Stab gebrochen; wenn die Stellen, die zu ihr den Anlafs gegeben haben, wirklich Schwierigkeiten enthalten, so mufs die Lösung in anderer Richtung gesucht werden. In Wirklichkeit jedoch ist unter ihnen keine einzige, die dazu zwänge, von der alten Erklärung abzuweichen und in Muṣri etwas anderes zu sehen als das Land, das sonst immer diesen Namen führt, d. i. Ägypten.

[1]) Mitteil. Vorderas. Ges. 1898 S. 2.

Wenn Sargon (Prunkinschr. Zl. 17, Keilinschr. Bibl. II. 54) sagt, er habe das ganze Syrien (Amurri) „von Jatnan (Cypern) im Westmeer bis zur Grenze von Muṣuri und Muski (im östl. Kleinasien)“ beherrscht[1]), so ist mit jenem natürlich nicht ein obskures Reich in der Sinaiwüste, sondern der Staat des Niltals gemeint; nach der schon S. 458 erwähnten Parallelstelle der Cylinderinschrift Zl. 13 gehört zum Reich „die ganze Wüste bis zum naḫal Muṣri“. In denselben Inschriften erzählt er, dafs er bei Rapiḫi (Raphia) den mit Ḥânun von Gaza[2]) verbündeten Šib'i, tartan (d. h. etwa Vezir) von Muṣri, besiegt und den Tribut des Pir'u Königs von Muṣuri empfangen habe (Cyl. 19. Prunkinschr. Zl. 25 ff.). Nach Winckler ist letzteres nicht etwa „Pharao, König von Ägypten“, sondern ein Araberscheich Pir'u, weil neben ihm die Königin Samsî (spr. Šamšî) von Arabien und It'amara (Jathaʿamir) der Sabäer Tribut zahlen[3]). Bekanntlich erscheint Šib'i (sprich Sib'i) Reg. II 17, 4 als סוא Sew'e „König von Ägypten“, mit dem Hosea von Israel in geheime Verbindung tritt; hier ist er also aus dem General fälschlich zum König gemacht[4]). Nach Winckler soll es aber nicht der Pharao und sein Feldherr sein, auf den der König von Israel seine Hoffnung setzt, um sich vom Assyrerjoch zu befreien, sondern der Kleinkönig der Sandwüste im Norden des Sinai. Doch davon ist schon genügend geredet.

Den Ausgangspunkt der Wincklerschen Hypothese bildet eine mehrfach in sich ergänzenden Stellen erhaltene Angabe

---

[1]) Ähnlich in der Berliner Sargonstele Zl. 26, und schon Tiglatpileser III. Thoncyl. av. 4 Rost (= II R. 67).

[2]) der vor Tiglatpileser III. nach Muṣri = Ägypten geflohen war, Rost Keilinschr. Tiglatp., Kl. Inschr. I 9.

[3]) Noch fadenscheiniger ist das Argument, dafs in dem Texte bei Winckler, Keilinschr. Sargons, I S. 188 „Pir'u König (šarru) von Muṣri“ als „ein Fürst (malku)“ bezeichnet wird, der den Rebellen von Philistäa, Juda, Edom, Moab, die ihm Geschenke schickten, nicht helfen konnte. Er sei also kein König, sondern nur ein Fürst. Aber in dem Zitat, das Winckler selbst anführt, wird er ja unmittelbar vorher mit seinem offiziellen Titel šarru mat Muṣri genannt; malku ist in der Apposition nur gewählt um im Ausdruck zu variieren.

[4]) In seinen Unters. zur altorient. Gesch. S. 92 ff. hatte Winckler diese Stellen ganz richtig beurteilt, und zugleich die bisher übliche Gleichsetzung von Sib'i = Sewe' mit Sabako mit Recht zurückgewiesen.

der Trümmer der Annalen Tiglatpilesars III.[1]): Idibi'ilu ana (amelu) qepûti ina ili mat Muṣri apqid (var. aškun II R. 67, 56) „Idibi'il setzte ich in die Stellung eines qepu über (oder gegen) das Land Muṣri". Unmittelbar vorher erscheint Idiba'il als einer der Stämme des Westens, neben Mas'a משא, Têma תימא, Saba' שבא, Chajapa עיפה (oben S. 317) und anderen arabischen[2]), deren fernen Wohnsitz bisher niemand gekannt hatte, die aber jetzt dem Assyrerkönig huldigen; Delitzsch Parad. 301 hat den Namen in dem des ismaelitischen Stammes אדבאל Gen. 25, 13 wiedergefunden. Auf die Aufzählung ihrer Abgaben folgt III R. 10, 2 Zl. 45 (= Kl. Inschr. I Zl. 34 bei Rost) unmittelbar die oben zitierte Angabe über die Einsetzung Idibi'ils. Mithin hat Delitzsch vollkommen Recht, wenn er diesen Namen[3]) auch hier nicht als Person sondern als eben denselben Stamm auffafst. Wenn Winckler dagegen einwendet, dafs einmal vor Idibi'il der Personenkeil erhalten ist, so ist das entweder ein Versehen des Schreibers, oder der Scheich des Stammes, an den sich natürlich der Auftrag des Königs in erster Linie richtete, ist mit dem Stammnamen bezeichnet. Das Amt des qepu, das Idibi'il erhält, ist „ein sehr allgemeiner uud je nach dem Zusammenhang verschieden zu übersetzender Titel", „Aufseher, Beamter, Bevollmächtigter" (Delitzsch Assyr. Handwb. 584). „Qepu scheint der assyrische Truppenführer und Beaufsichtiger in Ländern zu sein, welche eigene Verwaltung behielten" (Winckler Gesch. Babyl. und Assyr. 229; Altor. Forsch. I 24); so wird ein qepu der Königin Šamšie von Arabien zur Seite gesetzt. In demselben Sinne hat Tiglatpilesar III. offenbar dem Stamm Idiba'il und seinem Scheich die „Aufsicht" d. h. Grenzwacht gegen Ägypten anvertraut, ihn also im Grenzgebiet, d. h. auf der Sinaihalbinsel angesiedelt; aber daraus folgt durchaus nicht, dafs nun dies Gebiet selbst den Namen Muṣri getragen hätte.

---

[1]) Es sind die Stellen Annalen Zl. 226. Kl. Inschr. 1, 34. Thoninschrift rev. Zl. 6 (II R. 67 Zl. 56) bei Rost.

[2]) Daher steht in dem abgerissenen Fragment der letzten Zeile der Annalen (Zl. 240 bei Rost) I?]dibi'ilu mat Arubu[.. neben dem Namen das Heimatland Arabien. Winckler hat dies nicht weiter deutbare Bruchstück fälschlich mit der Einsetzung zum qepu verbunden.

[3]) Die Differenz in der Schreibung der dritten Silbe (ba und bi) hat keine Bedeutung; die wahre Aussprache wird in der Tat ungefähr Edbe'el gewesen sein, wie die Masoreten vokalisieren (LXX *Ναβδεηλ*).

An den übrigen Stellen, die noch in Betracht kommen[1]), ist Muṣri mit dem Namen Meluḫḫa verbunden, den wir daher gleichfalls einer Besprechung unterziehen müssen, obwohl ich dem, was vor 27 Jahren Eb. Schrader darüber ausgeführt hat (KGF. 282 ff.), kaum etwas hinzuzufügen habe[2]).

Bekanntlich beginnt Assurbanipal seine Annalen mit den Worten: „auf meinem ersten Feldzug zog ich nach Magan und Meluchcha. Tarqû der König von Muṣur und Kûsi, den Assarhaddon besiegt hatte, vergafs die Macht Assurs“ u. s. w. Auch im weiteren Verlauf, und ebenso in der Geschichte des zweiten Feldzugs, ist immer nur von Muṣur und Kûš, d. h. Ägypten und Äthiopien, die Rede; die beiden uralten Namen finden sich nur in dem als Überschrift vorangesetzten Eingang. Daraus hat man früher allgemein geschlossen, dafs Magan und Melucha archaische, dem getragenen Stil angehörige Synonyme für Ägypten und Äthiopien seien, meines Erachtens mit vollem Recht; denn wenn Winckler[3]) gemeint hat, es sei hier das Gebiet bezeichnet, durch das Assurbanipal nach Ägypten gezogen sei, d. h. die Sinaihalbinsel, so übersah er dabei, dafs ein solcher Eingang nicht nur allen Analogien der assyrischen Inschriften widerspricht, sondern überhaupt stilistisch undenkbar ist. Es wäre genau dasselbe, wenn etwa Wilhelm I. berichten wollte: auf meinem ersten Feldzug zog ich nach Sachsen. Franz Joseph Kaiser von Österreich hatte eine feindselige Haltung eingenommen u. s. w. Gegenwärtig (Mitth. Vorderas. Ges. 1898 S. 16, 1) hat denn auch Winckler seine Ansicht vollkommen aufgegeben, da er Magan und Melucha inzwischen nach Ost- und Südarabien versetzt hat, Gebieten, die Assurbanipal auf seinen ägyptischen Feldzügen natürlich niemals betreten hat. Er hilft sich damit, dafs er für Assarhaddon vor seinem ägyptischen Feldzug einen Zug nach Südarabien = Melucha erfindet, aus dem dann der Schreiber Assurbanipals die betreffenden

[1]) Dafs Sargon Prunkinschr. 183 unter den Geschenken, welche er bei der Einweihung von Dûr-Sarrukin erhält, auch Rosse aus Muṣuri nennt, kann natürlich nach keiner Seite etwas beweisen.

[2]) Die Frage, welche Länder Gudea und Naramsin unter Magan und Melucha verstanden haben, berücksichtige ich dabei nicht, da es sich bei den Assyrerkönigen bei diesen Worten zweifellos um einen der lebendigen Sprache völlig fremden Archaismus handelt, etwa derselben Art, wie wenn wir heute von Skythen und Sarmaten reden.

[3]) Unters. zur altorient. Gesch. S. 99. Ebenso Delattre.

Worte abgeschrieben habe. Der arme Schreiber! Ich fürchte, es wird ihm nicht viel genützt haben, dafs er sonst ganz verständig und anschaulich erzählt, wenn er hier im Delirium seinem Herrn solchen Blödsinn in den Mund legt!

Alle Zweifel hebt die bekannte Tatsache, dafs Assarhaddon sich nach der Eroberung Ägyptens auf seinen Backsteininschriften teils „König der Könige von Muṣur, Paturisi, Kûsi“ nennt, d. h. Muṣur hier speziell für Unterägypten braucht und Petoris = Oberägypten sowie Kûš daneben setzt; teils aber „šar Muṣur kamû šar Meluch“ „König von Ägypten, der Gefangennehmer des Königs von Melucha“.[1]) Winckler besitzt wirklich den Mut der Verzweiflung — wenn das noch Mut ist —, zu behaupten, Muṣur bezeichne in den beiden parallelen Titulaturen verschiedene Länder, in der ersten Ägypten, in der zweiten die Sinaihalbinsel, weil er einsieht, dafs sonst die alte Folgerung der Identität von Kûš und Melucha unabweislich ist. Er konstruiert daher einen Feldzug Assarhaddons gegen dies arabische Land, welcher vor die Eroberung Ägyptens falle und auf dem der König von Melucha gefangen genommen sei. Natürlich weifs keine Quelle irgend etwas von diesem Feldzug und diesem König; wohl aber ist der gröfste Erfolg, den Assarhaddon errungen hat, die Besiegung des Königs Tarqû von Kûš, des damaligen Oberherrn Ägyptens, den er bekanntlich auf der Sendjirlistele als seinen Gefangenen[2]) abgebildet hat (im Jahre 670 v. Chr.). Das ist also das Ereignis, das er in seine Titulatur aufgenommen hat: sie beweist unwiderleglich, dafs Melucha nichts anderes ist als ein getragener Name für Kûš.

Derselbe Sprachgebrauch findet sich schon sieben Jahrhunderte früher in den Amarnatafeln. Dreimal werden hier von Rib-addi von Byblos Leute aus Miṣri und Milucha als Besatzung erbeten (74, 20; 75, 81. 91 ff.; 83, 67), zweimal (97, 9. 137, 35) statt dessen neben anderen, offenbar ägyptischen, Truppen

[1]) Schrader KGF. 283; zum Teil auch Keilinschr. Bibl. II 151 f. Eine Variante dazu ist die Titulatur Assarhaddons bei Meissner und Rost, Bauinschriften (Beitr. zur Assyriologie III) S. 230 Zl. 27 ff.: „König von Subari (Su-edin-ki), von Amurri (Mar-tu), von Gutî, des weiten Landes Chatti, [... König] der Könige von Dilmun, von Magan, von Melucha, König der vier Weltgegenden“. Hier ist einmal auch in der Titulatur Magan an Stelle von Muṣur = Ägypten verwertet.

[2]) Das ist eine Übertreibung, von der denn auch die babylonische Chronik nichts weifs.

Leute aus Kaśi = Kûš; also ist damals bereits im Babylonischen Melucha für dieses gebraucht worden. Somit ist KNUDTZONS Vermutung[1]) höchst wahrscheinlich, dafs in dem verstümmelten Brief Rib-addis no. 109, wo Zl. 17 nur die Silben ḫa und ka mit dem eine Glosse bezeichnenden schrägen Keil dazwischen erhalten sind, zu ergänzen ist: Melu]ḫa Ka[śi, d. h. die Identität beider Namen ausdrücklich ausgesprochen war.

Betrachten wir nun die noch übrig bleibenden Stellen aus der Zeit Sargons, Sanheribs und Assarhaddons[2]), so ergibt sich die vollkommenste Übereinstimmung mit diesem Resultat. Sargon erzählt (Keilinschr. Bibl. II 64 f.), dafs der rebellische Usurpator Jaman von Aśdod im Jahre 711 vor ihm „nach der Grenze (itî) von Muṣur, welche an der Seite (pâṭ) von Melucha liegt, geflohen" und von dem König von Melucha gefesselt ausgeliefert sei. Es ist die Zeit, wo Ägypten in voller Auflösung ist und die Äthiopen (Sabako) sich zu Herren des Landes machen; der Vorgang ist also völlig begreiflich, und erfordert in keiner Weise eine Versetzung nach Arabien. Eben so verständlich ist es, dafs im Jahre 701 bei Sanheribs palästinensischem Feldzug Hizkia und die Bewohner von ʿAqqaron „die Könige von Muṣur und die Schützen, Wagen und Rosse des Königs von Meluchi" herbeirufen, die dann bei Altaqû geschlagen werden (Keilinschr. Bibl. II 92). Eben damals zerfiel Ägypten bekanntlich in viele kleine Staaten, über denen die Äthiopen ihre Oberhoheit

[1]) Beitr. zur Assyriologie und sem. Sprachw. IV 113. 314.

[2]) Nicht zu ihnen gehört die Angabe der bab. Chronik col. 4, 10 über den ersten Feldzug Assarhaddons gegen Ägypten 674 v. Chr., in der WINCKLER in der Keilinschr. Bibl. II S. 282 den Namen Melucha zu finden glaubte. Nach seiner eigenen Edition (Z. Ass. II S. 167) wie nach der von PINCHES JR. As. Soc. 1887 und den sorgfältigen Kollationen von KNUDTZON, Assyr. Gebete an den Sonnengott I 59. II 177 und DELITZSCH Ass. Lesestücke, 4. Aufl. S. 141 [die dagegen in Zl. 16 stark voneinander abweichen] steht hier ganz deutlich mat Assur ana mat Miṣir illikû [die drei folgenden Zeichen sind allerdings ganz unverständlich] „(die Truppen) Assyriens zogen nach Ägypten". Dagegen hat Assurbanipal bekanntlich in seinem Bericht über den Aufstand seines Bruders (Keilinschr. Bibl. II 184) das rebellische Ägypten Psammetichs [der nicht genannt wird] als Land Meluché bezeichnet. Darin mufs eine Bosheit stecken, die wir nicht verstehen. — In dem Bruchstück über Assarhaddons Feldzüge, das WINCKLER Altor. Forsch. II S. 8 f. veröffentlicht hat (= BEZOLD, Catalogue of the Kouyunjik Collection IV p. 1894, no. 483), steht mât Ku-u-si amelu Me-luḫ-ḫi-e-mi pl. nebeneinander; der Zusammenhang ist nicht herstellbar.

aufrichten. Die Angabe stimmt aufs beste zu dem Bericht Reg. II 18 f. (auf die Probleme, die im einzelnen noch bleiben, brauchen wir hier nicht einzugehen), wonach Hizkia auf den Pharao, König von Ägypten vertraut, und Taharqa, König von Kûš, gegen Sanherib heranzieht, und es gehört wahrlich eine beispiellose Verblendung dazu, wenn Winckler (Mitth. Vorderas. Ges. 1898, 5) in ihnen „arabische Scheikhs" sieht.

Es bleibt der nur fragmentarisch erhaltene Bericht Assarhaddons über seinen „zehnten Feldzug" 670 gegen Ägypten und Athiopien, eben den, auf dem er (nach Niederwerfung des Ba'al von Tyros) den Tarqû völlig besiegte[1]). Der Eingang lautet: ina išrî girrija [ana . . . .] ušaṣbita panûa „auf meinem zehnten Feldzuge [nach . . . .] richtete ich mein Antlitz"[2]). Da die genauere Bezeichnung des Marschziels im nächsten Satz folgt, kann in der Lücke nur eine allgemeine Bezeichnung, etwa „nach den Ländern des Westmeeres" gestanden haben. Es folgt ana . . . . ša ina pî nišî mat Kûsi u mât Muṣur . . . adkî ummamât Ašur gabšâti ša kirib . . . „nach . . . welches im Munde der Leute Kûš und Muṣur genannt wird, bot ich die gewaltigen Truppen Assurs auf, welche in . . ."; dann folgt die Überschreitung des Tigris und Euphrat. Es ist kaum zu bezweifeln, dafs in der ersten Lücke die Namen Magan und Melucha gestanden haben[3]), dafs also zu ergänzen ist: „nach [Melucha

[1]) Behandelt von Winckler Unters. zur altor. Gesch. 97 f. Mitteil. Vorderas. Ges. (Muṣri I) 1898 S. 5 f. KAT. 89 f. Die Publikation bei Budge hist. of Essarhaddon 114 ist mir leider nicht zugänglich, sondern nur das III. R. 35, 4 publizierte Hauptstück und die Publikation von Boscawen Tr. Soc. Bibl. Arch. IV 84 ff.

[2]) Dafs nur so konstruiert werden, d. h. panûa Objekt zu ušaṣbita ist und dann eine Interpunktion folgt, ist klar. Allerdings ist mir eine Parallele, wo šaṣbat mit panû konstruiert wird, nicht bekannt; wohl aber findet sich mehrfach ušaṣbita ḫarran „ich liefs den Weg nehmen" Delitzsch Handwb. 562.

[3]) So z. B. Schrader KAT.[2] 205. Winckler ergänzt jetzt: „auf meinem zehnten Feldzuge liefs ich meine Truppen nach [Magan und Meluḫḫa?] marschieren, und wandte mein Gesicht [nach dem Lande Muṣri; nach Südarabien?], welches man im Munde der Leute von Kûsi und Muṣur [..... nennt, zu ziehn befahl ich]. Ich bot auf die zahlreichen Truppen Assurs" u. s. w. Die Konstruktion und Ergänzung des Eingangs halte ich für unmöglich; im übrigen ist natürlich garnicht zu sagen, wie viel oder wie wenig in den Lücken gestanden hat, da bei der bald weitläufigen bald sehr gedrängten Art der assyrischen Schrift der Umfang der Lücken dafür gar keinen Anhalt gibt. Aber die Übersetzung „im Munde der Leute von Kuš und Muṣur" ist höchst

und Magan], welches im Munde der Leute Kûš und Muṣur genannt wird". Dann war hier also die Identität der beiden Namen mit Kûš und Muṣur ausdrücklich ausgesprochen; Kûš = Melucha steht mit vollem Rechte voran, da Tarqû, der König von Kûš, der im folgenden sogleich genannt wird, der Hauptgegner ist, von dem Muṣur = Ägypten abhängig ist.

Im folgenden erzählt der König, dafs er im Nisan aufbricht, unterwegs gegen Tarqûs Bundesgenossen Ba'al von Tyros die Belagerung einleitet, und dann 30 Meilen von Apheq (Apqu) im Lande Samena (s. o. S. 425, 1) nach Raphia zum nachal Muṣri zieht. Dann waren die Strapazen des Zuges durch die Wüste, bei dem die Könige Arabiens Kameele stellen (vgl. Herod. III 9 bei Kambyses' Zug), ausführlich geschildert[1]). Das letzte erhaltene Stück erwähnt die Ankunft in Išchupri. Auf dem Zuge von hier bis nach Memphis hat Assarhaddon nach der Sendjirlistele in 15 Tagemärschen tägliche Kämpfe zu bestehen gehabt und Tarqû fünfmal verwundet. Dazu stimmt aufs beste die babylonische Chronik, nach der die Assyrer im Nisan des 10. Jahres Assarhaddons nach Miṣir zogen, am 3., 16. und 18. Tammuz in Miṣir Schlachten lieferten, und am 22.[2]) Memphis einnahmen. Der Marsch von Ninive bis Memphis hat also trotz des Aufenthalts bei Tyros und in der Wüste nur etwa dreieinhalb Monate gedauert; denn der Nisan ist der erste, der Tammuz der vierte Monat des Jahres. Ein noch schnellerer Marsch ist für die rund 220 Meilen von Ninive bis Memphis mit einem grofsen Heere undenkbar.

Trotzdem hat Winckler es fertig gebracht, nicht nur Kûš und Muṣur auch in diesem Bericht für arabische Landschaften zu erklären, sondern auch den Feldzug von Raphia bis Išchupri

---

unwahrscheinlich; denn alsdann hätten wir hier zwei unbekannte Namen zu ergänzen, einen assyrischen, und sein kuschitisch-muṣritisches Äquivalent; und wie sollte Assarhaddon darauf kommen, das letztere zu erwähnen?

[1]) Der Text ist zu korrupt, um die vielen erhaltenen Angaben über Entfernungen und Tagemärsche genauer zu deuten. Ein Tagemarsch ist zwei Meilen, kašbu, lang; die Gesamtlänge des Weges von Raphia bis el 'Arîš beträgt etwa fünf, die von el 'Arîš bis el Qanṭara etwa 20 deutsche Meilen. Thutmosis III. hat den Weg von hier (= Zaru) bis Gaza, 30 deutsche Meilen, in 12 Tagen zurückgelegt, ist also rascher marschiert als Assarhaddon, offenbar weil die Strafse längst im Besitz der Ägypter und daher in gutem Stande war.

[2]) So sämtliche Publikationen; Keilinschr. Bibl. II S. 284 f. gibt fälschlich den zwölften!

für „einen Vormarsch in das Innere Arabiens“, bis an „einen Ort im Lande (Nordgrenze) Magan (?) — das wäre dann Jemen —“ zu erklären; „der Rückmarsch wird nicht erzählt“, sondern von der Nordgrenze Jemens springt Assarhaddon unmittelbar nach „Magdali (?)[1] an der Ostgrenze Ägyptens“ über. Er hilft sich damit, dafs „jedenfalls die beiden Züge durch verschiedene Heeresabteilungen gleichzeitig ausgeführt“ seien — ein militärisch ungeheuerlicher Gedanke. Und das alles innerhalb der drei Monate! Man sieht, worauf schon öfter hingewiesen werden mufste, Winckler sind die realen Grundlagen des historischen Lebens, die kein Forscher ungestraft ignorieren darf, vollkommen fremd.

Zwischen den Mafsregeln gegen Ba'al von Tyros und dem Zug von Apqu nach Rapichi steht der Satz: ultu mât Muṣur(ki) karaši adkîma, ana mât Meluḫḫa uštešera charranu „vom Lande Muṣur bot ich das Heerlager auf, nach dem Lande Melucha richtete ich den Weg“. Ich gestehe offen, dafs ich die erste Hälfte des Satzes nicht sicher deuten kann. Hatte Assarhaddon von seinen früheren unglücklich verlaufenen Feldzügen (674. 673) her noch Truppen in Ägypten stehen, die er jetzt an sich heranzog, weil Taharqa ihm entgegenrückte? Wir wissen es nicht; besäfsen wir über diese ganzen Feldzüge genauere Kunde, so würde sich eine sichere Deutung der kurzen Angaben wohl ermitteln lassen. Jedenfalls aber, und darauf kommt es in diesem Zusammenhange allein an, wird dieser Stelle durch Wincklers Deutung von Muṣri auf die Sinaihalbinsel nicht im mindesten geholfen; denn 1. kann auf der Sinaihalbinsel (und in dem angrenzenden Wüstenland) überhaupt kein Heer stehen; 2. bliebe es noch viel unklarer, warum Assarhaddon sein Heer von hier holen würde, wie warum er es aus Ägypten kommen läfst; 3. wenn, wie Winckler Mitt. Vorderas. Ges. 1898, 8 f. annimmt, Assarhaddon selbst in Muṣur steht und berichten will, dafs er selbst von hier aufgebrochen sei, so wäre das einmal sehr undeutlich ausgedrückt, zweitens aber läge Muṣur alsdann in der Nähe von Tyros, bei Apqu, 30 Meilen nördlich von Raphia, also in einer Gegend, bis in die selbst Winckler den Namen Muṣri nicht auszudehnen wagt.

Damit sind alle in Betracht kommenden Stellen besprochen.

[1]) Diese Ergänzung „Ma-a[g-da-l]i“ ist höchst problematisch.

Wir sehen, Muṣri (Muṣur, Miṣir) und das hebräische Miṣraim sind überall[1]) nichts anderes als Ägypten, und Melucha ist eine archaistische und dem getragenen Stil angehörige babylonisch-assyrische Bezeichnung des Landes Kûš = Äthiopien. —

Anhangsweise bespreche ich noch einen weiteren geographischen Namen, den Winckler[2]) in die assyrische Geographie Vorderasiens eingeführt hat, das angebliche Land Suri. Es ist nach ihm die umfassende Benennung des ganzen Gebiets von Anzan (das er mit Medien identifiziert) bis nach Syrien und Kleinasien, einschliefslich Mesopotamiens; die Namen der Syrer und Leukosyrer sollen aus ihm hervorgegangen sein. Er findet den Namen in dem bekannten aus drei Zeichen bestehenden Ideogramm, das sonst allgemein Su-edin-ki gelesen wird. Strassmaier Z. Keilschriftf. I 71 hat auf Grund zweier Syllabare die Vermutung aufgestellt, das Zeichen EDIN könne auch -ri gelesen werden, und daraufhin für Su-edin-ki (ki ist das bekannte Länderdeterminativ) die Aussprache Su-ri vorgeschlagen, die Winckler aufgenommen hat. Sicher ist diese Lesung, für die mir ein weiterer Beleg nicht bekannt ist[3]), keineswegs; und man wird besser tun, einstweilen bei Suedin zu bleiben. Aber gesetzt auch, sie sei völlig zweifellos, so würde daraus doch die Existenz eines Landesnamens Suri in keiner Weise folgen. Denn dies (d. h. Su-edin-ki) ist nur ein Ideogramm, das nach den bekannten

[1]) abgesehen natürlich von dem kleinasiatischen Musri Tiglatpilesers I. und dem Berge in Assyrien.

[2]) Gesch. Babyl. und Assyr. S. 172, 1. 331, 33 [wo W. Šubari und Šubarti = Suri voneinander trennen will. „Suri ist im wesentlichen Armenia minor und das Land südlich davon“]. Altor. Forsch. I 153 ff. 308, 3 [„Anzan und Suri bezeichnen das Gebiet von Medien bis Kappadokien, welches aufserhalb des Euphratgebiets lag“]. 399, 4, wo Suri auf Ostkleinasien, Westarmenien und Mesopotamien ausgedehnt wird. 462. II 412. KAT. 28, wo die im Text angeführte Definition steht. Nach Forsch. II 253 soll auch der Völkername Sû eine Abkürzung von Suri sein [vgl. zu der Stelle oben S. 249, 2 über die Karer].

[3]) Denn was Messerschmidt Mitteil. Vorderas. Ges. 1896, 41 dafür anführt, hat noch weniger Überzeugungskraft als die Kombinationen Strassmaiers. — Mit dem Lande Sura, das in den armenischen Inschriften vorkommt (43, 8. 48, 6. 51, 3. 9 ed. Sayce), als Teil des armenischen Reichs, hat Suedin offenbar nicht das mindeste zu tun. Es ist dies aber der einzige Anhalt, auf Grund dessen Winckler sein Suri bis nach Kleinasien (Kappadokien) und gar bis nach Syrien ausdehnt und die Namen der Syrer und Leukosyrer von ihm ableitet.

Stellen II R. 50, 40 cd. 60 cd Subartum zu sprechen ist. Wenn wir als nicht von einem Lande Nimma und Martu, sondern von Elam und Amurri, nicht von einem Gott Pa oder U, sondern von Nebo und Adad reden, so dürfen wir auch nicht von einem Lande Suri, sondern nur von Subartu sprechen. Es ist das Gebiet des Volksstamms der Subarî (Šubarî), der in der älteren Zeit neben den Kaššî, Qûtî, Lulumî öfter genannt wird, also ein halbsefshafter Stamm im Bereich Mesopotamiens, vor allem wohl am Tigris, und zwar wahrscheinlich derjenige, der den Assyrern am nächsten stand oder aus dem diese selbst sich abgezweigt haben. Sie gehören im wesentlichen dem nordwestlichen Gebiete an; genauer in bestimmte Grenzen einzuschliefsen sind sie bis jetzt so wenig wie irgend eins der mit ihnen zusammengenannten Völker, wie denn eine scharfe räumliche Scheidung derselben von Natur ausgeschlossen ist; wohl aber wird die „weite" Ausdehnung des Gebiets der Subarî oft hervorgehoben. Soweit unsere Kenntnis bis jetzt reicht, hat zuerst Assuruballiṭ (um 1400 v. Chr.) „die Streitkräfte des weiten Subarî vernichtet" (Inschrift seines Urenkels Adadnirâri I., Keilinschr. Bibl. I S. 6 Zl. 32 f.). Dann haben dessen Sohn Belnirâri und Kurigalzu das Gebiet „von den Sili des Landes Šubari bis Karduniaš (Babylonien) zu gleichen Teilen geteilt"[1]). Adadnirâri I. rühmt sich, die Städte der Kaššu, Qutî, Lulumî und Šubarî erbaut zu haben (Keilinschr. Bibl. I 4). Sein Nachfolger Salmanassar I. erwähnt ebenso seine Eroberungen gegen Subarî und Lulumî[2]), dessen Sohn Tugultininep I. hat „das weite Gebiet der Šubarî" unterworfen, die mit andern Stämmen des Nordwestens, wie Qurṭi, Kummuch, Alzi, Purukuzzi u. a., zusammen genannt werden, und führt den Titel „König von Assur, König der vier Weltgegenden, König von Karduniaš, Sumer und Akkad . . . König von Šubarî und Qutî und König aller Na'iriländer"[3]). Dann hat, mehrere Generationen später, Tiglatpileser I. die rebellischen Šubari unterworfen und die Orte ihres früher

[1]) Synchron. Gesch., Keilinschr. Bibl. I 196 col. 1, 21 f. Die Differenz mit der Chronik P (s. Winckler Altor. Forsch. I 122 f. 128. 153 ff.) gehört nicht hierher; meines Erachtens ist übrigens die synchr. Gesch. gegen die Chronik (der Winckler folgt) im Recht, da auch Adadnirâri I. den Sieg seines Grofsvaters Belnirâri über die Kossäer und die Erweiterung seines Gebiets erwähnt.

[2]) King, reccords of the reign of Tukultininep I p. 130. 133 f., mit Sicherheit ergänzt.

[3]) King, l. c. p. 78. 82. Bruchstücke eines Duplikats sind in Assur gefunden: Mitteil. D. Or. Ges. no. 28 S. 23.

den Assyrern untertänigen Gebiets, welche von „4000 Kaškäern (und) Urumäern, chetitischen Kriegern“ besetzt waren, wiedergewonnen (Ann. II 88 ff., Keilinschr. Bibl. I 22 f.). Hier sitzen sie also sicher ganz im Nordwesten, etwa im Quellgebiet des Tigris, nahe dem Bereich der chetitischen Macht. Wenn nun drei Jahrhunderte früher Ribaddi von Byblos klagt[1]): „Die Söhne Abdaširtas haben genommen die Rosse des Königs und die Wagen und haben die širmaleute und die jimaleute an das Land Subari als Pfand (oder Bezahlung) gegeben, damit sie essen können“, so ist offenbar dasselbe Gebiet gemeint[2]). Aus sehr viel früherer Zeit stammt die Erwähnung des Königs von Subartu (Suedin-ki) neben Anzan in den Omina Sargons IV R. 34, 6 b und in dem astrologischen Werk III R. 60, 67. 68. In späterer Zeit werden sie nur noch einmal bei Assurnâṣirpal ann. III 120 (Keilinschr. Bibl. I 114) in einer Völkerliste nebenbei erwähnt, gleichfalls neben den nordwestlichen Gebirgsländern Na'iri, Qirṭi Nirbi, ferner einmal in der Titulatur Assarhaddons (oben S. 464, 1: šar Su-edin-ki). Ausserdem braucht Naboned in der Steleninschrift, welche das Strafgericht über Sanherib und den Untergang Assyriens berichtet, für Assur zweimal Su-edin-ki d. i. Subartu[3]). Das ist schwerlich Archaismus, wie er in der Bezeichnung des Kyros als König von Anšan allerdings vorzuliegen scheint[4]); vielmehr will Naboned den verhafsten Namen Assur hier überhaupt nicht aussprechen und ersetzt ihn durch den des mesopotamischen Nomadenvolks, das in der Tat den Hauptteil der Bevölkerung des eigentlichen Assyriens gebildet haben mag, ja zu dem die Assyrer gestanden haben könnten, wie die Römer zu den Latinern, dessen Name aber hier deutlich in verächtlichem Sinne gebraucht wird.

[1]) Amarnabriefe 83, 17 und 101 rev. 7, nach Knudtzons Herstellung Beitr. zur Assyr. IV 283. In Brief 83 ist Su-ba-ri in Su-ri verschrieben.

[2]) oder steckt eine vulgäre Bezeichnung Assyriens darin, wie bei Naboned?

[3]) col. I 35. II 18 (Messerschmidt Mitteil. Vorderas. Ges. 1896, S. 25 f.).

[4]) Ob auch in der Bezeichnung der Meder als (ummân) Manda derselbe Archaismus vorliegt, wie Winckler bei Messerschmidt l. c. S. 71 annimmt, ist mir doch fraglich.

III. Die Israeliten.

Israelitische Sagen und Kulte.

Wenden wir uns von den Südstämmen zu den Israeliten, so weht uns eine ganz andere Luft entgegen. Zwar ist es wenig genug, was uns von echt israelitischen Sagen erhalten ist, und das ist noch dazu meist im Sinne der Sagen der Südstämme überarbeitet; wie stark sich trotzdem die Jakobsagen in ihrem Charakter von denen von Abraham und Isaak unterscheiden, ist oben S. 271 ff. zur Genüge ausgeführt. Viel stärker als bei diesen tritt uns hier eine echte Mythologie entgegen; hinter den abgeblafsten Gestalten des Esau, Jakob, Laban erkennen wir die aus Göttern hervorgegangenen riesigen Heroen der Urzeit. Daneben steht die vollkommen heidnische, wenn auch in der Überarbeitung, in der sie uns vorliegt, der Jahweidee untergeordnete Mythologie von Gen. 1—11. Auch der Kultus ist viel massiver und reicher ausgestattet. In Bet-el errichtet Jakob nicht nur Masseba und Altar, sondern gelobt einen Tempel und den Zehnten seines Erwerbes, und hier steht die zum Himmel aufragende Leiter, auf der die Götterboten auf- und niedersteigen. Die Jephtachsage gibt die Ätiologie eines Festes, welches in Gil'ad alljährlich vier Tage lang von den „Töchtern Israels" auf den Bergen mit Klagegesängen gefeiert wird (Jud. 11, 37. 40) — ein Naturfest, bei dem die entschwundene Schöne des Frühlings beweint wird, wie es an den verschiedensten Stellen vorkommt (Linos, Hyakinthos, Hylas, Ialemos), das aber mit Jahwe garnichts zu tun hat. (Unsere Erzählung versucht freilich, es mit dem Jahwekult auszugleichen, indem sie die Tochter Jephtachs, deren Tod man beweint, dem Jahwe infolge eines Gelübdes geopfert werden läfst.) Bei Jericho ist eine Stätte, wo der Oberst des Heeres Jahwes in Menschengestalt, ein Schwert in der Hand, dem Josua erschienen ist, und die deshalb heiliger Boden ist, auf dem man die Schuhe

auszieht (Jos. 5, 13 ff., vgl. o. S. 4, 4) — natürlich mufs hier von der Errichtung einer Kultusstätte für diesen Kriegsgott berichtet gewesen sein, die aber in unserm Texte gestrichen ist. Als eine ähnliche Stelle galt nach E Machanaim im Ostjordanlande (oben S. 275). An zahlreichen Stellen stehen gewaltige Steine[1]), die als Sitz der Gottheit und zugleich als die Ahnen und Erzeuger des Volks (oben S. 284 f.) gelten, so auf dem Berge Gil'ad Gen. 31, 46 ff., vgl. oben S. 236, 1, unter dem Gottesbaum vor Sichem Jos. 24, 26, ferner „der grofse Stein bei Gib'on" Sam. II 20, 8, wohl identisch mit dem Altar Reg. I 3, 4. Auch die Maṣṣeba oder der Gottesstein von Bet'el gehört hierher, ebenso offenbar der Steinhaufen im Tal 'Akor, unter dem 'Akan (oben S. 431, 2) liegt Jos. 7, 26, und der gleichartige Steinhaufen bei 'Ai Jos. 8, 29. Mehrfach werden sie als Altäre gedeutet, so der Stein bei Betšemeš Sam. I 6, 14, auf dem der Lade geopfert wird, und der bei Mikmaš, den Saul heranwälzen läfst, um Jahwe zu opfern Sam. I 14, 33. Derartige Altäre aus einem einzigen riesigen Stein haben aber nichts zu tun mit den Altären aus Erde oder unbehauenen Feldsteinen, welche das Bundesbuch Exod. 20, 24 f. vorschreibt; ein Altar dieser Art steht auf dem Garizim, s. u. die Abhandlung über Sichem. Beim Gilgal unterhalb von Jericho steht ein grofser Steinkreis, nach dem der Ort benannt ist Jos. 4, 3. 20[2]). Ein Altarstein befand sich wohl gegenüber im Ostjordanlande bei Gelîlot Jos. 22, 11 [in v. 10 fälschlich auf die Westseite verlegt][3]), den unsere recht späte Erzählung in einen von Ruben, Gad und Halbmanasse errichteten Altar umwandelt, an dem aber dem Gesetz gemäfs nicht geopfert wird, sondern der nur als Erinnerungsmal dient — zum deutlichen Beweis, dafs das ursprünglich eine recht ansehnliche Kultusstätte war. Ein anderes Gilgal an der Grenze von Juda und Benjamin wird Jos. 15, 7. 18, 17 (korrigiert in גלילות) genannt, wahrscheinlich identisch mit Bet-hagilgal bei Jerusalem Nehem. 12, 29, ein weiteres ist das Reg. II 2, 1 f. 4, 38 in der Geschichte Elias und

[1]) vgl. Baudissin die alttest. Bezeichnung der Götzen mit gillûlîm, ZDMG. 58, 395 ff. Bekanntlich haben sich derartige Steine und Steinkreise vielfach erhalten, vor allem im Ostjordanland.

[2]) Zur Lokalität vgl. Mitt. u. Nachr. d. Pal. Ver. 1899, 30 f. 97 f.

[3]) Allerdings liegt „die östliche Gelîla", nach der Ezechiels Tempelquell abfliefsen soll, westlich vom Jordan, Ezech. 47, 8. Vielleicht ist beides nur absichtliche Änderung für Gilgal.

Elisas erwähnte, auf der Höhe oberhalb Bet-els, in der Nähe von Baʿal-Šališa 4, 42 = Land Sališa Šam. I 9, 4, also das heutige Ǵilǵîlja halbwegs zwischen Bet-el und Sichem[1]). Auch der Ort Gallîm in Benjamin (Jes. 10, 30. Sam. I 25, 44) wird die gleiche Bedeutung haben. In der Nähe des Gilgals bei Jericho standen aufserdem eine Anzahl Schnitzbilder (הפסילים Jud. 3, 19. 26), — ist das etwa die Stätte, wo das vorhin erwähnte „Heer Jahwes" hauste, d. h. war die Götterschar, die hier ihr Lager hatte, auch im Bilde dargestellt?[2]). Die Stätte wurde noch zu Eusebius' Zeit von den Heiden verehrt (onom. 243 = Hieron. 126). So kann Hosea 12, 12 mit Recht sagen, dafs man im Gilgal den Dämonen (שדים, nach Hitzig, Wellhausen u. a.) opfere. Jedenfalls war „das Gilgal" die Hauptkultusstätte von Benjamin. Hier wird Saul mit einem grofsen Opferfest für Jahwe feierlich zum König erhoben (Sam. I 11, 15; v. 14 ist sekundäre Erweiterung, die überall den Samuel als Führer hineinbringt und dadurch die alten Geschichten verfälscht); und hierher wallfahrtet man zur Zeit des Amos und Hosea eifrig aus ganz Israel.

Wie uns hier Götterbilder entgegentreten, so ist die Anfertigung eines aus Metall gegossenen Bildes Jahwes ganz gewöhnlich; man braucht es notwendig um Orakel zu geben. Ein solches befindet sich in Dan, ein anderes hat Gidʿon in ʿOphra errichtet. In Dan und Betʾel wird Jahwe als „der Stier Jakobs" (neben dem Stein Israels oben S. 282 ff.) in Stiergestalt verehrt, d. h. er ist wie alle Stier-und Kuhgottheiten (bei den Ägyptern, Indern, Iraniern, Kaffern und sonst) die Gottheit, welche dem Menschen den Segen der Rinderzucht und des Ackerbaus und damit des sefshaften Lebens gewährt hat. Zum Götterbild gehört ein Gotteshaus, und so stehen in Bet-el und Dan steinerne Tempel, ebenso in Šilo für den Kasten mit dem Fetisch, auf dem der Kriegsgott Jahwe thront (o. S. 214 f.).

Daneben finden sich die häuslichen Kulte. Jedes Haus hat seinen Teraphim (vgl. o. S. 211, 1), eine Puppe in Menschengestalt, in der der Schutzgeist des Hauses sitzt, und die auch Orakel

[1]) Aufserdem kennen wir ein Gilgal nordöstl. von Joppe, jetzt Ǵilǵûlije, Jos. 12, 23. Euseb. onom. 244. Über das angebliche Gilgal bei Sichem Deut. 11, 30 s. u.

[2]) Dafs die psîlîm mit dem Steinkreis nicht identisch sein können, betont v. Gall, Kultstätten S. 80 mit Recht.

erteilt. Der reiche Ephraimit Micha fertigt sich daneben ein Bild Jahwes[1]) an und bestellt zu seinem Dienst erst einen seiner Söhne (wie Saul und David), dann einen jungen Judäer als Priester (Jud. 18)[2]). Ähnliches mag oft genug vorgekommen sein; ist doch auch der Tempel Salomos im Grunde nichts anderes als der Haustempel der Königsfamilie.

Das alles zeigt eine weit fortgeschrittene Kultur, welche die Zustände des Nomadentums und der Schafzüchter längst abgestreift hatte und deren Grundlage die Seſshaftigkeit und das Bauernleben bildete; und diese Zustände treten uns denn auch in den historischen Quellen über Israel durchweg entgegen. Die Ansätze dazu finden sich natürlich auch in Juda, das ja seiner geographischen Lage nach den Übergang von den übrigen Südstämmen zu Israel bildet, aber doch eben nur Ansätze; einen Tempel z. B. hat es hier vor Salomo nicht und in dem alten

---

[1]) In einer sehr geistvollen und eindringenden Untersuchung The Ephod, its form and use, Journ. of Bibl. Lit. XXI 1902, hat Foote nachzuweisen gesucht, daſs das Ephod aus einer Phallustasche entstanden sei, wie wir sie als älteste Tracht bei den Ägyptern finden, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Beschneidung, und wie sie sich bei den Libyern noch lange erhalten hat. Im sakralen Gebrauch sei es in vorexilischer Zeit durchweg eine derartige Tasche, welche die heiligen Lose enthielt. Aber ich habe mich nicht überzeugen können, daſs seine Deutung den Berichten Jud. 17. 18 und Jud. 8, 24 ff. gerecht wird, und muſs daher bei der alten Auffassung bleiben. Ebenso sind Teraphim Gen. 31, 19 ff. Sam. I 19, 13 ff. deutlich nicht mehrere Götterpuppen, wie Foote annimmt, sondern nur eine einzige.

[2]) Aus der Vorschrift des Bundesbuchs Exod. 21, 6, daſs der Hausherr den hebräischen Knecht, der nach sechsjähriger Dienstzeit die Freiheit verschmäht, „zu Gott“ und „an die Tür oder den Pfosten“ führen und hier sein Ohr mit einem Pfriemen durchbohren, ihn dadurch symbolisch dauernd an das Haus festnageln solle, hat man gefolgert, daſs jedes Haus einen Kult und ein Bild Elohims (= Jahwe) gehabt habe; s. Grüneisen, der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, 179 ff., der mit Recht hervorhebt, daſs diese Handlung nur im Hause Sinn hat; so faſst sie denn auch die Wiederholung Deut. 15, 17 auf, wo Elohim nicht genannt wird. Aber ich halte es für unmöglich, daſs im Bundesbuch ein derartiger Hauskult ganz harmlos anerkannt würde, und glaube auch nicht, daſs ein groſser Gott wie Jahwe, dessen Dienst einen ganz anderen Apparat forderte, für einen derartigen Kult geeignet war; das würde jeder Analogie widersprechen. Mir scheint vielmehr evident, daſs Exod. 21, 6 והגישו אדניו אל האלהים und והגישו אל הדלת או אל המזוזה Dubletten sind; die ältere Vorschrift verlegt die Zeremonie ins Haus, die jüngere Interpolation (die wie gewöhnlich voransteht) „vor Elohim“ d. h. in den Tempel.

Stammgebiet überhaupt niemals gegeben. Es ist für den Gegensatz doch bezeichnend, dafs die spätere Sage sich Saul als den Sohn eines reichen Bauern denkt, der entsandt wird, seines Vaters Esel zu suchen[1]), David dagegen als einen Hirtenknaben.

Dem entspricht es, dafs gegenüber den friedseligen Erzählungen der Südstämme aus den meisten der erhaltenen israelitischen Sagen ein kriegerischer Geist atmet. Nach der einen Version hat Jakob Sichem mit seinen Waffen erobert (Gen. 48, 22, oben S. 414). Im Gebirge Ephraim erzählt man von einem Helden Josua aus Tamnat-Cheres[2]) (Jos. 19, 50. 24, 30), dessen Grab man hier zeigte — vielleicht ist er also ein alter Kultheros gewesen, dessen Name aber zeigt, dafs die an ihn anknüpfende Sage Jahwe als den nationalen Kriegsgott voraussetzt[3]) —, und von dessen Kriegstaten, vor allem der Eroberung von Jericho und der bei Bet-el gelegenen Ruinenstätte ha-'Ai, d. i. „der Trümmerhaufen" (vgl. Jos. 8, 28), man erzählte[4]). In denselben Kreis

[1]) Diese Sage Sam. I 9. 10 widerspricht allem, was wir aus guten Quellen über Saul wissen; sie denkt ihn sich als einen guten Jungen (wie David und wie Gid'on Jud. 6), der überall der Leitung durch Überlegenere bedarf, wenn niemand anders da ist, selbst der seines Knechtes, etwa wie Telemach in der Odyssee, während wir doch wissen, dafs er bei seiner Erhebung schon einen erwachsenen, durchaus selbständig handelnden Sohn hatte, und dafs er ein sehr eigenwilliger und rücksichtslos seinen Willen durchsetzender Charakter gewesen ist. Ich begreife nicht, dafs Gelehrte wie Wellhausen und Guthe den Anforderungen historischer Kritik damit Genüge zu tun glauben können, dafs sie diejenigen Züge, deren Falschheit sie anerkennen müssen, wegstreichen [d. h. an Stelle des Knaben aus unansehnlichem Geschlecht den vornehmen energischen Mann setzen], aber alles übrige als echte Geschichte nacherzählen.

[2]) Dafs mit Jud. 2, 9 (B hat auch Jos. 19, 50 *Θαμαρχαρης*) so zu lesen ist, statt תמנת סרח Jos. 24, 30. 19, 50, und hier eine weitere Spur des alten Sonnenkults dieser Gebiete vorliegt (ebenso in Betšemeš), ist mir nicht zweifelhaft; vgl. Anm. 3 und unten bei Dan.

[3]) Dafs Josua Geschlechtsname sei, ist mir jetzt doch recht fraglich geworden; eher mag sein Vater Nûn der Name der in Tamnatcheres ansässigen Tausendschaft gewesen sein. — Vielleicht ist es aber doch von Bedeutung, dafs wie er in der „Sonnenstadt" Tamnatcheres heimisch ist, wir auch in dem etwa vier Meilen weiter südlich gelegenen „Sonnenhaus" Bet-Šemeš einen Josua finden, auf dessen Grundstück, „dem Felde des Josua von Betšemeš", ein grofser Stein liegt, der nach der Erzählung Sam. I 6, 14. 18 dadurch geweiht ist, dafs der Lade bei der Rückkehr aus dem Philisterlande darauf geopfert wurde. Das ist also ein alter Altarstein (vgl. o. S. 473), dessen Heros Josua war; er wird ursprünglich „der Stein Josuas" geheifsen haben.

[4]) Die übrigen Kämpfe, die das Josuabuch ihm zuschreibt, sind wohl sämtlich erst sekundär auf ihn übertragen (so sicher der Kampf mit Adonišedeq

gehören die Sagen von Ehud und Simson, ebenso der Kampf mit Adonibezeq (S. 438 f.); auch die Geschichten von Dan und von Jephtach tragen eine kriegerische Färbung, wie sie unter den Erzählungen über die Südstämme nur die Geschichte von Simeon und Lewi zeigt. Im Ostjordanlande erzählte man von einem mächtigen König ʿOg von Bašan, der bei Edreʿi (Adraha) im Quellgebiet des Jarmûq geschlagen wird. Die Sieger können ursprünglich nur die Manassiten gewesen sein, welche vom Westjordanlande aus in diese Gebiete vorgedrungen sind; dann ist die Erzählung in einem Nachtrag zu E Num. 21, 33 ff. in die Zeit des Mose verlegt, ebenso wie bei E der Kampf mit Sîchôn von Moab in diese hinaufgerückt und Sîchôn zu einem Amoriterkönig gemacht wird. Nach den Glossen zum Deuteronomium 3, 11 (oben S. 312) steht sein Bett von Eisen[1]) noch jetzt in der Ammoniterstadt Rabba, neun Ellen lang, vier Ellen breit. Er war also „übrig geblieben von dem Rest der Repha'îm", den riesigen Heroen der Vorzeit; und als solche denkt sich die Volksphantasie, der diese Glossen entstammen, die Urbevölkerung des Landes überhaupt, genau wie nach der griechischen Sage ehemals die Heroen, die gewaltigen Totengeister, die Erde bevölkerten, ehe das jetzige Geschlecht herankam[2]). Nach Jos. 17, 15 hausten sie ehemals neben den Perizziten im Gebirge Ephraim (oben S. 331, 1; vgl. Gen. 15, 20); und wenn eine bekannte Gegend bei Jerusalem „das Tal der

---

oben S. 439 f.), zuerst vermutlich die in dem Lied 10, 12 f. besungene Schlacht bei Gibʿon. Der Vertrag mit den Gibʿoniten hat dagegen ursprünglich nichts mit ihm zu tun; vgl. S. 417. Der Durchzug des ganzen Volks durch den Jordan unter Josuas Führung Jos. 3. 4 ist wohl eine jüngere Variation und Steigerung des Durchgangs des Elia und des Eliša' durch den durch ihre Zauberkraft geteilten Flufs Reg. II 2, 8. 14, der ja an derselben Stätte spielt.

[1]) Warum man „Sarg von Basalt" übersetzt [so auch oben S. 312, 1], weifs ich nicht. Das Richtige hat SCHWALLY ZATW. 18, 127, 3.

[2]) Von den „Riesenkindern" ילידי הענק, die in Chebron hausen (oben S. 264), sind diese Repha'îm ursprünglich durchaus geschieden [danach ist die Bemerkung oben S. 166, 1 zu berichtigen], obwohl sie die Gestalt gemein haben und nicht nur Deut. 2, 11 sondern schon Sam. II 21, 16 ff. letztere als gewöhnliche Riesen auffafst. Dafs Repha'îm ursprünglich die Totengeister sind, lehren bekanntlich aufser zahlreichen alttestamentlichen Stellen (vgl. SCHWALLY ZATW. 18, 132 ff.) die Sarginschriften Tabnits Zl. 8 und Ešmunʿazars Zl. 8. Das Wort bedeutet die „Schwachen, Kraftlosen", eine völlig korrekte Benennung der Gespenster des Hades, die freilich den Glauben an einen Ahnenkult recht gründlich widerlegt. Aber wenn man sich diese Schatten in der Vorzeit noch am Leben denkt, ehe sie in die Hölle eingingen, werden sie allerdings zu Riesengestalten.

Repha'îm" heifst, so ist dabei wohl auch weniger an die Totengeister als an die Urbevölkerung gedacht. Dafs diese Vorstellungen relativ alt sind, beweist Amos 2, 9, wonach[e] die Amoriter, wie man in Israel die alte Bevölkerung des Landes nannte[1]), „hoch waren wie Cedern und stark wie Eichen". Die auf uns gekommenen Darstellungen der Sagengeschichte freilich haben diese Auffassung völlig beiseite geschoben; sie betrachten die Vorgänger der Israeliten als ein Volk genau derselben Art wie diese.

Das ist so ziemlich alles, was uns von israelitischen Sagen erhalten ist. Sie beschränken sich fast ausschliefslich auf das Zentrum, die Josephstämme; daneben ist in der Jakobsage und der Geschichte von Jephtach das Ostjordanland berücksichtigt. Aber im Volke müssen noch zahlreiche ähnliche Sagen gelebt haben, von denen wir garnichts mehr erfahren, vor allem bei den Nordstämmen. So kann z. B. das grofse Opferfest auf dem Berge, das Zebûlon und Išsakar gemeinsam begehen und von dem wir nur durch den Segen Moses v. 19 Kunde haben, unmöglich ohne Ätiologie gewesen sein.

Die geschichtlichen Quellen.

Im Gegensatz zu der Dürftigkeit der israelitischen Sagen[2]) fliefst die rein historische Überlieferung hier unvergleichlich reicher. Voran steht das älteste Dokument hebräischer Literatur überhaupt, das Deboralied. An dasselbe schliefsen sich die beiden

[1]) Geschichtlich können wir Amoriter nur im Libanongebiet und im äufsersten Norden Palästinas, in der später zu Naphtali gerechneten Stadt Qadeš am oberen Jordan, nachweisen. Es ist das Wahrscheinlichste, dafs die Israeliten den Namen von hier aus auf das ganze Land übertragen haben, weil sie hier noch in der Zeit, da sie sich nach Norden ausbreiteten, mit den Amoritern zu kämpfen hatten und sich die Kunde davon erhielt. Möglich aber bleibt auch, dafs die Amoriter sich in der Tat am Ende der ägyptischen Herrschaft weiter nach dem eigentlichen Palästina hinein ausgedehnt haben, vielleicht im Zusammenhang mit der grofsen Völkerbewegung unter Ramses III.

[2]) Auch darauf sei noch hingewiesen, wie wenig wir von den aramäischen und phönikischen Nachbarn der Israeliten erfahren, im Gegensatz zu dem Reichtum an Nachrichten über die Südstämme. Eine echt israelitische Überlieferung müfste auch hier total anders aussehen und ganz andere Genealogien geben. — Auch solche genealogische Sagen, wie sie, in ganz verkümmerter Gestalt, über einzelne Geschlechter in den Notizen von den sog. kleinen Richtern vorliegen, mufs es weit mehr gegeben haben.

Segen des Jakob und des Mose, die in diesen Zusammenhang gehören, da sie die tatsächlichen Zustände ihrer Zeit anschaulich vorführen. Eine kurze, zu den Phantasien des Josuabuchs im schroffen Widerspruch stehende Übersicht dessen, was man über den Besitzstand der vorköniglichen Zeit wufste, gibt das erste Kapitel des Richterbuchs; und in manchen Sagen, wie denen von Ehud und zum Teil von Jephtach, auch in denen von Simson, von den Kämpfen mit Jabin und Adonibezeq, vielleicht auch in denen von der Eroberung Bet-els, Jerichos und ha-'Ais, lebt eine Kunde von wirklich historischen Ereignissen weiter oder hat sich wenigstens ein zutreffendes Bild der Zustände der älteren Zeit erhalten.

Zu diesen Sagen kommen nun aber, etwa von 1100 an[1]), die Berichte in den Überresten wirklicher Geschichtswerke im engeren Sinne. Freilich liegen sie uns nur in einzelnen, verstümmelten und zusammenhangslosen Bruchstücken innerhalb der weit jüngeren Sagen vor. Diese sagten den Tendenzen der theologisierenden Geschichtsauffassung der späteren Zeit viel mehr zu und sind dann noch mit einem Wust tendenziöser Erfindungen übergossen, der die alte Überlieferung vollends, und zwar bewufst, entstellt und oft genug in ihr Gegenteil verkehrt hat.

Das Kernstück für die ältere Zeit bildet die Geschichte Abimeleks Jud. 9, welche bekanntlich von dem deuteronomistischen Geschichtswerk nicht aufgenommen, sondern durch die Phrasen 8, 33—35 ersetzt ist. Dem Schlufsredaktor der Geschichtsbücher aber erschien die Erzählung glücklicherweise doch noch so interessant, dafs er sie aus dem damals noch erhaltenen alten Quellenwerk nachgetragen hat. Freilich ist es nur ein Torso, der uns vielfach unverständlich bleibt. Vor allem die Verhältnisse in Sichem v. 26 ff. setzen eine wenn auch noch so knappe Exposition voraus, die indessen vielleicht schon in der Geschichte Jeruba'als gestanden hat: denn von dessen Reich und seinen Beziehungen zu Sichem mufs der Historiker wenigstens etwas berichtet haben, und von den Zuständen in Sichem, namentlich den Beziehungen zwischen Chamoriten und Israeliten, hat er natürlich schon weit früher geredet. So aber, wie dieser Abschnitt vorliegt, wo Ga'al und Zebûl als bekannte Persönlichkeiten eingeführt werden und

[1]) Zur Chronologie s. o. S. 381.

vorausgesetzt wird, dafs der Leser weifs, wer denn eigentlich die בעלי שכם sind, bildet er ein Rätsel, dessen Lösung auch die scharfsinnigste Intuition niemals mit Sicherheit finden wird[1]).

Nun hat Winckler[2]) nachzuweisen versucht, dafs die Abimelekerzählung aus zwei Quellen komponiert sei, und Moore, Holzinger, Budde sind ihm darin gefolgt; natürlich sollen die Quellen dann J und E sein. Auch ich habe schon viel früher in der gleichen Richtung gesündigt, indem ich nicht nur die Fabel Jotams hinauswerfen wollte[3]), sondern auch 42—45 die Zerstörung Sichems und 23 b. 24. 55—57 die Motivierung der Katastrophe als einer von Elohim gesandten Strafe, die Jotams Fluch erfüllt (GdA. I § 294 A.). Ich ging dabei von der Voraussetzung aus, dafs wir es hier mit einem streng historischen Bericht zu tun hätten, etwa nach der Art der Davidgeschichte Sam. II 9 ff. oder der Erzählungen Xenophons[4]). Aber das war

---

[1]) Für das Wahrscheinlichste halte ich die Auffassung, welche Wellhausen in einer früheren, mir jetzt unzugänglichen Auflage seines Abdrucks der Kompos. d. Hex. gegeben hat (in der 3. steht sie nicht mehr, so dafs ich nicht weifs, ob er sie jetzt aufgegeben hat), mit den Bemerkungen dazu von Kautzsch ZATW. X 299, obwohl ich auch sie durchaus nicht als sicher betrachten und danach den Hergang erzählen möchte. Völlig unmöglich dagegen erscheint mir sprachlich wie sachlich die Auffassung von v. 28 durch Moore, dem jetzt Budde folgt (Kurzer Handkomm. zu den Richtern S. 75): „Wer ist Abimelech und wer ist Sichem, dafs wir (Sichemiten) ihm dienen sollten? War nicht der Sohn Jeruba'als und sein Vogt Zebûl (ehedem) den Leuten Chamôrs untertan? Warum sollten wir denn ihm untertan sein?“ Das kann הלוא בן ירבעל וזבול פקידו עבדו את אנשי חמור niemals heifsen, wie man denn den supponierten Gedanken „ehemals waren Abimelek und Zebûl Untertanen der Chamoriten; jetzt spielen sie sich als ihre Herren auf“ in keiner Sprache so ausdrücken würde, wie diese Übersetzung annimmt.

[2]) Altor. Forsch. I 59 f. — Nebenbei bemerke ich, dafs es mir unverständlich ist, wie Winckler in 9, 1 ff. „eine Erinnerung an die Bestimmung der Gentilzugehörigkeit durch Abstammung in der weiblichen Linie“ finden kann, und seine Nachfolger das übernommen und weiter ausgemalt haben (Budde S. 69). Die Verwandtschaft von Mutterseite spielt doch in vornehmen Häusern bis auf den heutigen Tag oft genug eine entscheidende Rolle.

[3]) aufserdem natürlich v. 22, der wenigstens in seiner jetzigen Fassung „Abimelek herrschte drei Jahre über Israel“ dem Schema des Richterbuchs angehört.

[4]) Ich glaube die Anschaulichkeit zu fördern, indem ich bekannte Gröfsen der historischen Literatur als Parallelen heranziehe. Wer Herodot und Xenophon wirklich kennt, wird meine Auffassung verstehen und mir nicht die Unterschiede entgegenhalten, welche namentlich zwischen Xenophon und seinen israelitischen Gegenbildern bestehen.

ein Irrtum: hier liegt nicht der Bericht eines Zeitgenossen vor, sondern die Aufzeichnung und Verarbeitung von geschichtlichen Traditionen, die noch ein paar Generationen später lebendig waren. Die Geschichte Abimeleks steht mit denen aus der Tyrannen- und Lyderzeit bei Herodot auf einer Linie. Liest man sie wie einen Abschnitt Herodots, so schwinden alle Anstöfse; sowohl die Parabel Jotams, wie die dramatische Ausgestaltung der entscheidenden Szenen in lebendiger Wechselrede, wie die Hervorkehrung der rein persönlichen Motive könnten bei ihm genau ebensogut stehen; nicht minder entspricht seiner Darstellungsart die Lückenhaftigkeit des Berichts, der von Zebûl nichts mehr erzählt, und vor allem die Auffassung des ganzen Hergangs als einer von Gott gesandten μῆνις (θεοῦ ποιεῦντος Her. IX 91). Das ist von der Art, wie Gott in der Gideonsage c. 6. 7 oder gar in dem Schematismus der Späteren eingreift, fundamental verschieden: „Der theokratische Pragmatismus macht hier einer schlichten Darstellung des Kausalnexus der Begebenheiten Platz, der nicht wie früher durch das wunderbare Einschreiten einer überirdischen Macht und Leitung aufgehoben wird. Die religiöse Betrachtungsweise des Erzählers bescheidet sich, in dem Schicksal des frevlen Abimelek und der ... Sichemiten die Spuren einer moralischen Weltordnung, welche das Böse nicht unbestraft läfst, ... nachgewiesen zu haben. Es ist der Standpunkt religiöser Weltanschauung, auf welchem bei den Griechen etwa das Zeitalter des Herodot und der gleichzeitigen Tragiker stand". Diese Worte Studers hat auch Wellhausen (Kompos. 223) mit Recht herangezogen, während die Neueren sie völlig vergessen haben, wenn sie in v. 23 = 56 f. die Hand des Elohisten erkennen wollen: der würde von Träumen und Gotteserscheinungen reden, aber nicht Jotam eine Parabel in den Mund legen, bei der er spricht wie ein Mensch des realen Lebens und nicht einmal beim Fluch die Gottheit anruft. Die Menschen handeln allesamt aus irdischen und persönlichen Motiven, nicht aus religiösen; aber in der Verkettung der Umstände, in den Zufälligkeiten, mit denen das Schicksal eingreift, erkennt der Erzähler die Leitung einer überirdischen Macht, welche den Frevel, den die Menschen begehn, an den Schuldigen heimsucht.

Man würde wünschen, demselben Geschichtswerk auch den alten Bestandteil der Gideongeschichten c. 8, 4—21. 24—27 a zuweisen zu können. Denn hier herrscht ganz derselbe Geist.

Das Verfahren Gidʿons gegen Sukkot und Pnu'el hat in dem seines Sohnes gegen Sichem und Tebeṣ sein Gegenstück, die rein persönliche Motivierung (Erfüllung der Blutrache als Anlafs für Gidʿons Erhebung) herrscht hier wie dort, von religiösem Pragmatismus ist keine Spur zu finden, und die Religion spielt nur da eine Rolle, wo sie im realen Leben wirklich eingreift: aus der Beute errichtet Gidʿon ein Gottesbild in seiner Vaterstadt. Aber der Verbindung der beiden Abschnitte stehen schwere Bedenken gegenüber. Zwar dafs in c. 8 Gidʿon von Jahwe redet v. 7. 19, c. 9 die Gottheit Elohim nennt, liefse sich dadurch erklären, dafs hier Elohim die unbestimmte göttliche Macht ist, die das Schicksal lenkt, dort bei den Anrufungen Gidʿons der Eigenname des persönlichen Gottes erfordert wird; auch Herodot würde hier Zeus oder einen andern Gott nennen, in c. 9 dagegen von ὁ θεὸς oder τὸ θεῖον reden. Viel bedenklicher ist, dafs c. 8 den Helden Gidʿon nennt, c. 9 dagegen ständig den Namen Jerubaʿal braucht. Das ist schwerlich durch Eingreifen eines Redaktors zu erklären. Somit scheint nichts übrig zu bleiben, als zwei in ihren Anschauungen durchaus gleichartige und derselben Zeit entstammende Geschichtswerke anzunehmen, welche denselben Stoff behandelt haben, eine Annahme, zu der doch der Entschlufs nicht leicht wird[1]).

Dagegen in den übrigen Gidʿongeschichten c. 6—8, 3 vermag ich eine Spur dieses oder dieser alten Geschichtswerke nicht aufzufinden. Zwar ist der Gedanke verlockend, dafs wenigstens der Midianiterkampf 7, 9 ff. und der Konflikt zwischen „dem Mann von Ephraim“ und dem unter Gidʿon selbständig handelnden Geschlecht Abiʿezer 8, 1—3 auf eine alte echte Grundlage zurück-

[1]) Der Gedanke, dafs Gidʿon und Jerubaʿal zwei verschiedene Persönlichkeiten seien, drängt sich immer wieder auf. Die der Redaktion angehörigen Verse 7, 1. 8, 29 (verglichen mit 30) und 8, 35 sind allerdings deutlich Kontamination, und die Umnennung 6, 32 steht in einer ganz sekundären Geschichte; c. 6—8 haben ursprünglich nur den Namen Gidʿon gekannt. Dann könnte Jerubaʿal etwa der Sohn Gidʿons sein; und damit wäre die Hauptdifferenz zwischen c. 8 und 9 beseitigt. Aber die Jotamparabel betrachtet wenigstens in v. 17 Jerubaʿal deutlich als den Erretter aus der Midianiternot, identifiziert ihn also mit Gidʿon. Aber diese Stelle ist wohl interpoliert; die Ausführung v. 16b—18 ist sehr breit, und v. 16a ist = 19a. So liegt die Lösung vielleicht in der Tat in dieser Richtung; aber ich wage noch nicht, so energisch durchzugreifen. — Sohn Jerubaʿals ist Abimelek auch Sam. II 11, 21; Sam. I 12, 11 beweist natürlich garnichts.

ginge, und dafs, wie Wellhausen annimmt, dieser Kampf tatsächlich hinter den in c. 8 berichteten anzusetzen wäre. Aber die Geschichte c. 7 vom Überfall der Midianiter, nachdem sie durch Gid'on und seinen Knecht belauscht sind, ist deutlich der viel echteren von dem Überfall der Philister bei Mikmaš durch Jonatan und seinen Waffenträger Sam. I 14 nachgebildet, und trägt einen viel stärker religiösen Charakter als c. 8 und 9; und die Namen der Midianiterhäuptlinge 'Oreb und Z'eb 7, 25. 8, 3, vgl. Jes. 10, 26, widersprechen nicht nur c. 8 (das würde durch Wellhausens Hypothese beseitigt werden), sondern sie sind aus zwei Örtlichkeiten, dem צור ערב „Rabenfelsen" und dem יקב זאב „Wolfskeller", entnommen, also nicht historisch; daher werden sie denn auch widersinnig genug an zwei verschiedenen Lokalitäten abgeschlachtet. Wir haben es also hier mit Sage zu tun, nicht mehr mit Geschichte. Das sind eben die Erzählungen, welche J und E aufgenommen haben, genau wie die Sagen von Jephtach und Simson, von Saul und Samuel, von David und Goliath, die Geschichten von der Lade u. s. w., weil sie für ihre religiös gefärbten Werke verwendbar waren; die echten historischen Quellen dagegen haben sie mit voller Absicht bei Seite gelassen. Ich glaube nicht, dafs die gegenwärtig zur Herrschaft gelangte Auffassung, welche in Jud. 8. 9 und in den echten Davidgeschichten die Spuren von J und E sucht, irgendwie haltbar ist[1]). Hätten diese Stücke in ihren Werken gestanden, so wäre die Konsequenz nicht nur, dafs sie grofse Abschnitte aus ihren Vorlagen so gut wie wörtlich übernommen hätten — dagegen wäre nichts einzuwenden —, sondern vor allem, dafs sie Stücke aufgenommen hätten, die in Darstellung und Tendenz zu ihrer religiösen Weltanschauung in diametralem Widerspruch standen; und dazu waren sie, wie wir sie sonst kennen, viel zu selbständige Schriftsteller.

Dagegen bin ich allerdings zu der Annahme geneigt, dafs zu dem oder den beiden Geschichtswerken Jud. 8. 9 auch die Geschichte der Daniten Jud. 17 f. gehört hat, die vielleicht

[1]) Damit soll natürlich nicht bestritten werden, dafs einzelne Geschichten, die J oder E brauchbar erschienen, aus dieser Vorlage übernommen sind, so etwa Sam. I 2, 13—16 über die Opfergebühren, welche 'Elis Söhne erheben, und vielleicht selbst die Grundlagen der Geschichte der Lade c. 4—6. Diese Stücke sind aber eben vollständig in einen andern Zusammenhang hineingearbeitet, Jud. 8. 9 dagegen nicht.

ursprünglich an einer viel früheren Stelle stand. Sie stimmt zu jenen vollständig in der ganz realistischen, jedes religiöse Motiv auch hier, wo es sich um die Stiftung eines grofsen Heiligtums handelt, völlig fern haltenden Darstellung und in den rein menschlichen und nichts weniger als idealen Motiven. Dazu kommt, dafs wie in c. 8 so auch hier das Gottesbild, das Ephod, als durchaus legitim und unanstöfsig, als die selbstverständliche Form des korrekten Jahwedienstes betrachtet wird. Diese Auffassung bildet die Brücke zu dem echten Kern der Vorgeschichte Davids Sam. I 16, 14 ff. 18, 10 — 28, 2. 29, 1 — Sam. II 4 (natürlich mit Ausscheidung der zahlreichen fremden Stücke und Dubletten), wo das Ephod gleichfalls eine Hauptrolle spielt, die Teraphim als selbstverständlicher Bestandteil eines israelitischen Hauses gelten (E in der Labangeschichte betrachtet das schon anders, s. o. S. 272, vgl. 235), und von irgendwelchem religiösen Pragmatismus gar keine Rede ist[1]), sondern alles nur allzumenschlich zugeht.

Ich möchte glauben, dafs alle diese Stücke Trümmer eines grofsen Geschichtswerks sind, das natürlich viel älter ist, als J oder gar E. Viel schwieriger ist die Frage, ob aus derselben Quelle auch die Geschichte von Sauls resp. Jonatans Kampf mit den Philistern Sam. I 14[2]) stammt, die dann nach oben durch die Darstellung der Schlacht bei Ebenha'ezer, die (in unserem Text gestrichene) Zerstörung von Šilo und die Aufrichtung der Philisterherrschaft zu ergänzen ist, und auf der anderen Seite die spätere, fast ganz rein erhaltene Geschichte Davids Sam. II 9 — 20. Reg. I 1 f.[3]). Das wird jetzt wohl meist angenommen, und wäre mir

[1]) Die „schlechte רוח אלהים", die Saul Sam. I 16, 15 f. 23. 18, 10 quält (16, 14 „ein schlechter Geist von Jahwe" gehört dagegen dem Bearbeiter an; 19, 9 ff. ist Dublette zu 18, 10 ff.), entspricht genau der רוח רעה, die Elohim Jud. 9, 23 sendet.

[2]) Sauls Ammoniterkrieg c. 11 wird ebenso wie der Amaleqiterkrieg c. 15 einen Kern enthalten, der aus der alten Quelle entnommen ist; aber er ist in beiden Fällen völlig frei überarbeitet. In c. 11 gehören die Zahlen (300000 Mann aus Israel und 30000 aus Juda) ganz wesentlich zur Geschichte; in c. 14 dagegen hat Saul „etwa 600 Mann" bei sich, natürlich im wesentlichen nur Stammesgenossen, Jeminiten. Der Kampf gegen die Ammoniter ist eben in c. 11 zu einer Tat des gesamten geeinten Volkes der 12 Stämme gemacht worden, was er in Wirklichkeit natürlich nicht gewesen ist.

[3]) Dann würde auch die Grundlage der in ihrer jetzigen Gestalt wesentlich jüngeren Kapitel 21. 24 aus dieser Quelle stammen; ob auch die abgerissenen Notizen über die Philisterkriege II 5, 17—25. 21, 15—22 und die Liste der

natürlich sehr willkommen; aber ich kann die Empfindung nicht überwinden, dafs in II 9ff. doch eine andere Auffassung und ein anderer Ton herrscht, als in den vorhergehenden Abschnitten. Entscheidend ist das freilich noch nicht, zumal wenn man bedenkt, wie verschieden gestimmt Ton und Auffassung in den Erzählungen Herodots sein kann, selbst wo sie von denselben Persönlichkeiten handeln. Das liegt eben an den Quellen, die der Verfasser benutzt, den einzelnen Geschichten, die schon in der Tradition, im Munde des Mannes, der sie ihm erzählt hat, eine feste Formulierung und Färbung erhalten haben, der er sich, wenn er sie zu einem einheitlichen Werk zusammen arbeitete, doch nicht entziehen konnte. Auch in den einzelnen Abschnitten des Jahwisten, in Stücken die sicher auf J[1] zurückgehen, sind derartige Differenzen nicht selten, am auffallendsten zwischen der Jakobgeschichte und den Geschichten von Joseph, in denen Jakob mit der Namensänderung in Israel auch seinen Charakter völlig geändert hat (s. o. Luther S. 142ff.).

Wie dem nun auch sein möge, ob wir ein oder mehrere Geschichtswerke anzunehmen haben, jedenfalls lassen sie sich für unsere Zwecke unbedenklich als Einheit betrachten. Die Berichte über David lehren durch ihren Inhalt unwiderleglich, dafs sie aus der Zeit der Ereignisse selbst stammen, dafs ihr Erzähler über das Treiben am Hof und die Charaktere und Umtriebe der handelnden Persönlichkeiten sehr genau informiert gewesen sein mufs[1]); sie können nicht später als unter Salomo

Krieger c. 23, ist viel fraglicher (vgl. o. S. 183). Nur dürftige Trümmer der alten Quelle stecken in den Erzählungen von den übrigen Kriegen II 5, 1—11. c. 8. Dazu kommen dann die Notizen über seine Familie II 3, 2ff. 5, 13—16. — Für Sam. II 20 nimmt Luther oben S. 188f. vielleicht mit Recht eine andere Quelle an als für die Absalomgeschichte c. 13—19.

[1]) Man wird es mir hoffentlich erlassen, auf Wincklers Ansichten einzugehen, der alle diese Geschichten für Mythen und David für einen Sonnengott erklärt, den Doppelgänger des indischen Königs Sandrakottos, der auch niederer Herkunft ist, auch einen Befreiungskrieg führt, und auch durch seine Keckheit den König reizt. Und dafs Saul, der Mondgott (ihm wird ja wie dem Monde der Kopf abgeschlagen), den Speer nach ihm wirft, ist dasselbe, wie wenn Alexander, der ja auch ein Mondgott ist, mit seiner Lanze den Klitos durchbohrt. Es ist nur konsequent, wenn diese Art der Geschichtsbetrachtung den Harmodios und Aristogeiton, deren Statuen Xerxes wegführt, zu Staatsgöttern von Athen macht, oder behauptet, die Alexandersage sei älter und authentischer als die geschichtliche Überlieferung über Alexander.

niedergeschrieben sein. Dem entspricht es, dafs schon die Geschichten von Saul und Jonatan, vielleicht auch die älteren von David, einen nicht mehr so streng historischen Charakter tragen, dafs namentlich der Philisterkampf Sam. I 14 schon ans Sagenhafte streift; seitdem mochten eben bei der Niederschrift schon 40–50 Jahre vergangen sein, ebenso viele wie zwischen den Schlachten bei Salamis und Platää und Herodots Werk liegen. Andererseits läfst sich nicht vorstellen, dafs eine noch brauchbare Geschichtstradition, wie sie über Gid'on und Abimelek offenbar vorliegt, sich länger als etwa anderthalb Jahrhunderte hätte erhalten können; auch das zwingt zu der Annahme, dafs diese Erzählungen spätestens unter Salomo niedergeschrieben sind.

Es ist etwas Erstaunliches, dafs eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer, Ägypter, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Volksliteratur[1]). Sie ist eben weder das eine noch das andere. Mit den in den Königsbüchern als Quelle zitierten Hofjournalen, die in Israel und in Juda wie in allen anderen Kulturstaaten geführt wurden, und aus denen dann offizielle Annalen zusammengestellt werden mochten, wie in Babylonien und Ägypten (auch die edomitische Geschichtsüberlieferung oben S. 384 mag auf solche Aufzeichnungen zurückgehn, ebenso die Inschrift des Meša'), hat sie garnichts gemein, und ebensowenig mit der populären Überlieferung, die sofort sagenhafte Züge annimmt und dann in den Volksbüchern des Jahwisten und des Elohisten aufgezeichnet ist, mit bestimmten, zwar auch historischen, aber vor allem religiösen Tendenzen. Sondern sie ist wirklich echte Geschichte, sie wurzelt in lebendigem Interesse an den wirklichen Ereignissen, die sie aufzufassen und festzuhalten sich bemüht. So hat sie ihr Analogon einzig und allein auf griechischem Boden: von Anfang an stellt sich mit ihr die israelitische Kultur, allein von allen anderen, in der Tat als geistig gleichberechtigt neben die griechische.

Von der Eigenart dieser Geschichtsschreibung, von ihrem Interesse an dem Novellistischen und Individuellen, an dem

[1]) Von Manetho wissen wir genug, um sagen zu können, dafs er mit diesen israelitischen Werken garnicht zu vergleichen ist; Berossos stand zwar höher, reichte aber doch auch nicht entfernt an sie heran.

Handeln und dem Schicksal der Einzelpersönlichkeiten, hinter denen die Massen ganz zurücktreten, brauche ich hier nicht zu reden; das Wesentliche hat bereits LUTHER oben S. 141 ff. ausgeführt. Nur das mufs noch hervorgehoben werden, dafs wir hier in eine total andere Welt treten, als die, der die Traditionen der Südstämme, der religiösen Erzählungen, der gesamten [illegible] influenzierten späteren Literatur angehören. Wären uns diese Abschnitte nicht erhalten, wir würden es für undenkbar halten, dafs derartiges jemals auf israelitischem Boden erwachsen wäre. Hier tritt uns eben wirklich das alte Israel entgegen, das in den Stürmen der religiösen, jahwistisch-prophetischen Bewegung seit Jehu zu Grunde gegangen ist. So ist es ein wahrer Hohn, dafs diese Schriften dem Judentum und dem Christentum als heilige Schriften gelten, wo sie deren Anschauungen auf Schritt und Tritt negieren — eine Erscheinung, die freilich in den seltsamen Zufälligkeiten, durch die die heiligen Bücher aller Religionen zusammengekommen sind, vielfache Analoga hat.

Das Deboralied.

Für unsere Zwecke ist von all diesen Quellen das Deboralied die wichtigste, nicht nur als die älteste, sondern vor allem, weil es bei einer grofsen Aktion das Verhalten aller Stämme schildert und damit zugleich in deren Zustände einen Einblick gewährt. Bei den grofsen, zum Teil bei dem Zustand unserer Überlieferung unüberwindlichen Schwierigkeiten, mit denen die Interpretation gerade seiner ersten, hierfür fast allein in Betracht kommenden Hälfte zu kämpfen hat, ist es unumgänglich, einen neuen Übersetzungsversuch dieses Abschnittes hierher zu setzen[1], da wir versuchen müssen, ihm so viel zu entnehmen wie nur irgend möglich.

Die Bedeutung der ersten Worte בפרע פרעות בישראל ist bekanntlich viel umstritten; doch kennt פרעה als „Leiter, Fürsten", Luc. ἀρχηγοί, auch Deut. 32, 42; und völlig gesichert wird die

[1]) Von der umfangreichen Literatur über das Lied ist mir leider nur ein Teil zugänglich. Trotzdem hoffe ich, dafs die folgenden Bemerkungen nicht ganz nutzlos sein werden. — Die metrische Behandlung von SIEVERS Metr. Stud. I 419 hilft leider für die Kritik wenig, da sie weder gleichmäfsige Verse noch Strophen ergibt.

Bedeutung durch v. 9, wo statt dessen חוקקי ישראל steht. בישראל wird von Sievers wohl mit Recht als Glosse angezweifelt; metrisch wie sprachlich wird der Text besser, wenn es fehlt. Im übrigen bleibt es bei der gewöhnlichen Übersetzung:

„(2) Dafs Fürsten führten,
dafs das Volk sich freiwillig stellte,
dafür segnet Jahwe".

Dieser Eingang ist äufserst überraschend, und so hat man den Vers oft streichen wollen; der folgende Vers „hört ihr Könige, horchet ihr Fürsten" schien einen viel natürlicheren Einsatz zu bieten. Aber eben deshalb mufs der überlieferte Eingang echt sein; denn wer hätte später einen solchen Zusatz an dieser Stelle anbringen können? Und er erklärt sich sehr wohl, sobald man sich klar macht, dafs damit das eigentliche Thema des Liedes angeschlagen wird. Nicht der Sieg an sich ist die Hauptsache, sondern dafs das Volk sich aus eigenem Antriebe erhoben hat, dafs wenigstens eine Anzahl Stämme sich zusammengeschlossen haben gegen den nationalen Feind. Die Not war zu Ende, sobald man nur Mut hatte, sobald man nicht mehr auf einen Befehl wartete, den zu geben niemand da war, sondern die Massen sich entschliefsen konnten, von ihrer Kraft Gebrauch zu machen, die sich in Ohnmacht wandelte, solange jede kleine Gruppe ihren eigenen Weg ging. Dafs das so gekommen ist, dazu haben Führer und Volk in gleicher Weise zusammen gewirkt, und eben darin hat sich die Hilfe Jahwes, des Kriegsgottes Gesamtisraels, erwiesen. Das wird also mit schärfster Betonung an den Anfang gestellt; man könnte sich etwa ein Lied auf die Schlacht bei Leipzig im gleichen Stile denken. Jetzt erst folgt die Selbstvorstellung des Sängers: er will dem rettenden Gotte ein Danklied singen, das den Fürsten der Kanaʿanäer, die bisher verachtungsvoll auf Israel herabsahen, zu denken geben soll.

„(3) Hört ihr Könige, horchet auf ihr Fürsten!
Ich will dem Jahwe, ich will ihm singen,
will spielen dem Jahwe, dem Gott Israels!
(4) Jahwe als Du auszogst von Seʿîr,
einherzogst vom Lande Edoms,
da bebte die Erde, der Himmel troff,
auch die Wolken troffen von Wasser;

(5) Berge wankten vor Jahwe[1])
vor Jahwe dem Gott Israels.

(6) In den Tagen des Šamgar ben ʿAnat,
in den Tagen des Jaʿel waren öde die Strafsen[2]),
die Wanderer auf den Pfaden gingen krumme Wege[3]),

(7) Müfsig war die Bauernschaft[4]) in Israel, müfsig,
bis dafs Du auftratst, Debora,
auftratst eine Mutter in Israel".

V. 6 und 7 heben den Unterschied hervor zwischen der Zeit der früheren Machthaber, die nichts ausrichten konnten, und dem Umschwung, der durch Debora eingetreten ist. Damals waren durch die Feigheit oder Unentschlossenheit der Regenten die Strafsen unsicher, so dafs wer über Land gehn mufste, Schleichwege aufsuchte; und die Bauern konnten eben darum nicht an ihre Arbeit auf die Felder gehn, sondern mufsten die Hände in den Schofs legen. Die Israeliten sind also ein Bauernvolk, ihre Feinde Krieger, die ihre Raubzüge weithin über das offene Land ausdehnen. Damit ist zugleich klar, dafs Šamgar und Jaʿel nur israelitische Machthaber sein können[5]), nicht kanaʿanäische Fremdherrscher[6]). Man wird zunächst an Häuptlinge (ראש, Jud. 11, 8. 11) von Išsakar denken. Dafs die Namen alle drei echt sind, will ich den modernen Zweifeln gegenüber nicht verbürgen, obwohl ich nicht sehe, wer die Namen ʿAnat und Jaʿel erfunden haben sollte — denn dafs letzteres nicht, wie man jetzt allgemein zu glauben scheint, die Beduinenfrau aus dem zweiten Teil des Liedes sein kann, welche Sisera erschlägt, ist doch wohl klar.

---

[1]) „das ist der Sinai" (Glosse).

[2]) Vielleicht ist richtiger mit Moore „feierten die Karawanen (אֹרְחוֹת)" zu lesen.

[3]) Das zweite ארחות ist wohl Glosse (Ley, Sievers).

[4]) פרזון, nur im Deboralied, ist Kollektivum zu פרזי Dörfler, Bauer; vgl. oben S. 331, 1.

[5]) wie Jud. 3, 31 richtig gefolgert hat, wonach Šamgar die Philister(!) mit einem Ochsenstecken schlug. Mehr Phantasie hatten diese kläglichen Scribenten nicht!

[6]) wie Marquart Fundamente isr. und jüd. Gesch. S. 3 annimmt, der im übrigen mit Recht den Namen des Chetiterkönigs Sangara (spr. Šangar) von Karkemiš Assurnaṣirpal ann. III 65 vergleicht.

Das Folgende v. 8 יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים „er wird neue Götter wählen“[1]) oder „Elohîm wird neues wählen“ ist sinnlos, und der Fortgang „da war Kampf(?) der Tore“ bleibt völlig unverständlich. Auch Buddes Vorschlag, in teilweisem Anschluſs an LXX אוֹל לֶחֶם שְׂעֹרִים zu lesen „das Gerstenbrot ging aus“, scheint mir matt und wenig wahrscheinlich. Hier scheint also wirklich eine unheilbare Korruptel vorzuliegen, und so läſst sich auch nicht sagen, wie die Worte an das Auftreten Deboras v. 7 angeschlossen haben mögen. Nur das ist sicher, daſs die Handlung nicht weiter ging, sondern die vorherige Not noch weiter ausgemalt wurde; denn v. 8 b ist völlig klar:

„Sah ich wohl[2]) Schild und Speer
bei Vierzigtausend in Israel?“

Das heiſst weder, daſs Israel keine Waffen besaſs (Moore), noch daſs sie ihm von den Feinden abgenommen, daſs sie entwaffnet waren, wie Marquart unbegreiflicherweise versteht (nach Analogie der Philisterherrschaft Sam. I 13, 19 ff.), sondern es sind 40000 Männer, die Waffen haben, (gibborê chail), aber keiner läſst sich in Waffen sehen. Der Vorwurf der Feigheit, den v. 6 gegen die Regenten mehr andeutet als ausspricht, wird hier weit schärfer dem Kriegsvolk gemacht; und etwas derartiges muſs wohl auch in 8 a stecken, etwa daſs sie untätig in ihren Toren, d. h. in den Ortschaften, saſsen, im Gegensatz zu v. 11 d, wo sie zum Tor hinaus in den Krieg ziehn.

Nun aber folgt die Erhebung:

„(9) Mein Herz gehört den Richtern[3]) Israels,
denen die freiwillig sich stellten.
Preiset Jahwe,

---

[1]) Wäre von einem Abfall von Jahwe die Rede gewesen, wie das Richterbuch ihn konstruiert, so müſste das natürlich ganz anders lauten und überhaupt das ganze Lied einen total anderen Charakter tragen. Die Gunst Jahwes hat das Volk nie verloren, sondern nur das Zutrauen zu sich selbst.

[2]) So ist mit Ewald und Wellhausen nach LXX zu lesen, אם אֵרָאֶה statt אם יֵרָאֶה „lieſs sich sehen?“

[3]) חקקים = מחקקים v. 14 und vielleicht daraus entstellt.

(10) die ihr auf grauroten Eselinnen reitet,
die ihr .....[1]) sitzet,
die ihr einherzieht auf der Strafse,
singet(?)![2])“

V. 9 wiederholt den Eingang v. 2; indem das Lied sich der Schilderung der Heldentat zuwendet, setzt es gewissermafsen zum zweiten Male ein. Wie dort die Ankündigung, dafs der Vortragende singen will, folgt hier die Aufforderung an die Hörer, den Preis der Befreier zu verkünden, denen sie alle, vornehm wie gering, Dank schulden. Dieser Dank ist zugleich ein Preis Jahwes, genau wie v. 3 ff. Das war im folgenden weiter ausgeführt; aber darin stecken mehrere schwere Korruptelen, sowohl in מקול, wo Budde das ב zu streichen vorschlägt, wie in dem unmöglichen מחצצים, für das Budde מצחקים „die da scherzen“ korrigiert. Dagegen nehme ich an יחגו keinen Anstofs. Das Wort ist Jud. 11, 40 in der hier geforderten Bedeutung „rühmende Geschichten erzählen oder singen“ sehr gut bezeugt, und wenn es wirklich ein Aramaismus ist, so glaube ich, dafs gar manche der sog. Aramaismen im Hebräischen uralt sind. Schwierigkeiten bietet endlich noch der mit אז angefügte Schlufssatz, der nicht zum folgenden gezogen werden, aber kaum (wie Grimme ZDMG. 50, 575 sehr kühn übersetzt) relativisch „da das Volk auszog“ gefafst werden kann. Budde hält ihn für Dittographie von v. 13; aber einen Gedanken der Art, der den Inhalt der צדקות יהוה angibt, wird man ungern vermissen. Jedenfalls ist der allgemeine Sinn von v. 11 nicht zweifelhaft: auch in Zukunft wird man von diesem Kampf an den Tränkrinnen erzählen. Die Einzelheiten der Übersetzung gebe ich mit aller Reserve:

„(11) ‹Man wird reden im Scherz› an den Tränkrinnen,
dort werden sie erzählen von den Rechtserweisungen Jahwes,
den Rechtserweisungen an seiner Bauernschaft in Israel,
‹wie› da hinabstieg zu den Toren das Volk Jahwes“.

---

[1]) עַל מְדִין, gew. erklärt „auf Teppichen“, ist ganz unsicher. LXX ἐπὶ κριτηρίου denkt an ein Wort wie מדינה „Gerichtsbezirk“ (Reg. I 20, 14). Doch scheint „die ihr an der Gerichtsstätte sitzt“ sprachlich wie sachlich kaum möglich.

[2]) Ob שִׂיחוּ das wirklich heifsen kann, ist bekanntlich recht fraglich. Andernfalls müfste ein derartiges Wort eingesetzt werden (wie Budde derartige Vorschläge macht).

Jetzt folgt der Aufruf zum Kampf und das Zusammenströmen der Krieger, alles in lebendiger, rasch fortschreitender und nur die wesentlichsten Momente hervorhebender Vorführung der Hauptsituationen. שָׁבָה שִׁבְיֶךָ v. 12b hat Wellhausen hergestellt und damit den Anlafs des Eingreifens Baraqs enthüllt: ihn selbst wollten die Feinde fangen (oder hatten sie ihn wirklich gefangen?), da greift er zu den Waffen, wie Gid'on um der Blutrache willen. Dafs das Lied, welches Debora singen soll, der Aufruf an die Stämme zu Hülfe und Kampf ist, hat Budde erkannt. Jetzt sammeln sich die Scharen: die Israeliten sitzen rings auf den Bergen, und steigen von da in die Ebene von Megiddo, das Qîšontal, hinab. Grofse Schwierigkeiten macht v. 13

אז ירד שריד לאדירים
עם יהוה ירד לי בגבורים

zumal er sich mit 11d

אז ירדו לשערים עם יהוה

gröfstenteils deckt. Marquart will daher 11d streichen und 13a

אז ירד שריד לשערים

lesen, Moore und Budde

אז ירד ישראל לאדירים

Ich glaube, man kann die Überlieferung halten, wenn man שריד als die einzelnen, durch die Feinde zersprengten Flüchtlinge fafst — denn dafs die Kana'anäer auch mobil machen, sobald die Bewegung beginnt, versteht sich von selbst —, die sich um die kriegerischen Führer, die אדירים (als Bezeichnung der Vornehmen auch v. 25), sammeln, nicht mehr wie früher in die Berge verlaufen. — In 13b ist wohl mit LXX, Moore und Budde לי für לי zu lesen. Zu v. 14 מני אפרים שרשם בעמלק vgl. oben S. 392, wonach mit LXX בעמק zu lesen ist; שרשם ist jedenfalls korrupt, Winklers geistreicher Vorschlag (Altor. Forsch. I 193), ein hebräisches Verbum שרה = assyr. šâru „senken, niederlassen“ (Delitzsch gibt im Handwörterbuch für שור allerdings nur die Bedeutung „einherziehen, eindringen, überschreiten“) anzunehmen und hier einzusetzen, erscheint doch noch recht problematisch. Ganz verderbt ist auch der zweite Teil von 15a יששכר כן ברק בעמק שֻׁלַּח ברגליו. Da Naphtali, das nach v. 18 am Kampfe teilnahm, hier in der Tat kaum zu entbehren ist, und Baraq wenigstens nach c. 4 aus Naphtali stammt, hat Studer, dem

A. Müller, Moore, Budde folgen, wohl Recht, wenn er hier Naphtali einsetzt. Mit dem Rest ist nichts zu machen; ברגליו erklärt Budde wohl richtig „ihm auf den Fersen", d. h. hinter Baraq her.

„(12) Wach auf, wach auf Debora!
Wach auf, wach auf, sprich das Lied!
Erheb Dich Baraq, fang deine Fänger, Sohn Abinoʿams!
(13) Da kamen die Versprengten herab zu den Hauptleuten,
Das Volk Jahwes kam zu ihm (Jahwe?) hinab in Kriegerscharen[1]).
(14) Von Ephraim ‹stiegen sie› zu Tal,
hinter Dir Benjamin in seinen Heerhaufen[2]);
von Makîr kamen herab die Richter,
und von Zebûlôn, die da das Szepter [des Schreibers[3]] tragen;
(15) Und die Beamten in Išsakar mit Debora,
‹und von Naphtali?› Baraq ‹und die Scharen?› hinter ihm her[4])".

Der Fortgang, die Aufzählung der Ausgebliebenen, die dann, im Anschluſs an den Tadel über Dan und Ašer, mit dem nochmaligen Preise ihrer Nachbarn Zebulon und Naphtali abschlieſst, bietet viel weniger Schwierigkeiten. Daſs die פלגות Rubens nicht „Bäche" sind, wie man gewöhnlich nach Hiob 20, 17 übersetzt,

[1]) בגבורים „nach Kriegern", als solche geordnet, wie v. 23.

[2]) אחריך בנימין בעמיך würde heiſsen „hinter Dir Benjamin in Deinen Schaaren", d. h. die Jeminiten kamen hinter Ephraim her und bildeten zugleich einen Teil von dessen Truppen [LXX אחיך „dein Bruder" hätte denselben Sinn; אחריך scheint aber durch Hosea 5, 8 geschützt zu werden, wo es allerdings eine ganz andere Bedeutung: „zurück, Benjamin!" hat, die hier unanwendbar ist]. Aber eine solche Unterordnung Benjamins unter Ephraim ist gerade hier undenkbar, wo deutlich jeder Stamm als eigenes Regiment anrückt, Benjamin, das den weiteren Weg hat, hinter Ephraim her. Somit muſs die Anrede in אחריך sich auf diesen beziehen. Dann scheint es das Einfachste, בעמיו zu ändern; und dafür spricht, daſs die Präposition ב hier offenbar ebenso verstanden werden muſs wie vorher in בגברים.

[3]) „Szepter des Schreibers" ist unmöglich; die Schreiber sind die Untergebenen der Oberbeamten, nicht diese selbst. Buddes Vorschlag, ספרו zu lesen und das zum Folgenden zu ziehen: „zählt, wenn ihr könnt, die Beamten in Išsakar" hat viel für sich; aber dann paſst עם דבורה nicht. Letzteres als „das Volk Deboras" oder gar mit Niebuhr und Winckler (Altor. Forsch. I 292) „die Bevölkerung von Dabrat (Jos. 19, 12. 21, 28)" zu verstehen ist absurd.

[4]) Diese Übersetzung ist natürlich ganz problematisch.

sondern mit LXX als *μερίδες, διαιρέσεις* verstanden werden müssen, also „Sippschaften“ wie Chron. II 35, 5, wo das Volk aufgestellt ist לפלגות בית האבות „nach den Sippen der Geschlechter“, hat Budde erkannt. Der Wechsel der Präposition in dem sonst wörtlich wiederholten Stichos, v. 15c בפלגות, 16c לפלגות, ist gewifs absichtlich: dort einfach lokal „in den Sippen“, hier „von Sippe zu Sippe“. An der Wiederholung (um derentwillen man den Stichos einmal hat streichen wollen) nehme ich gar keinen Anstofs; darin kommt der Hohn deutlich zum Ausdruck, dafs man vor lauter Überlegung nicht zum Entschlufs gekommen ist. Wiederholungen scheut das Deboralied ja auch sonst nicht, und einen ästhetischen Kanon anzulegen haben wir hier absolut kein Recht; im Gegenteil, wir können nur aus ihm lernen, was der alten Poesie angemessen war. — Die richtige Erklärung von v. 17b über Dan, die ich Entst. d. Jud. 228 begründet habe, hat, wie ich aus Budde sehe, schon Studer [mir jetzt nicht zugänglich] gegeben; sie war aber bei den meisten Interpreten völlig unbeachtet geblieben.

„(15c) In den Sippen Rubens sind grofse Beratungen[1])!
(16) Weshalb bleibst du sitzen zwischen den Hürden[2]),
zu hören das Herdengeflöte?
(Ja) von Sippe zu Sippe Rubens sind grofse Beratungen!
(17) Gil'ad — jenseits des Jordans bleibt er hausen,
und Dan — weshalb geht er in die Fremde (als Metoeke)
auf die Schiffe?
Ašer bleibt sitzen am Meeresstrand
und an seinen Buchten(?) haust er.
(18) Aber Zebûlon — ein Volk das sein Leben verachtet
zum Sterben,
und Naphtali oben auf den Höhen des Landes[3]).“

Der zweite Teil, der Kampf und die Katastrophe Sisera's, bedarf hier keiner eingehenden Analyse. Die Stadtkönige Kana'ans, die uns durch die Amarnabriefe lebendig geworden sind, sind unter seiner Oberleitung vereinigt, wie sie z. B. in der

[1]) חקקי לב ist hier gewifs nach v. 16 in חקרי לב zu korrigieren.

[2]) Diese Bedeutung von משפתים ergibt sich aus Gen. 49, 14, wo das Wort von Išsakar gebraucht wird, der sich wie ein Esel zwischen ihnen lagert.

[3]) Über שרה vgl. oben S. 329. Dafs die Worte über Naphtali sehr matt sind, ist nicht zu bestreiten.

Schlacht bei Megiddo gegen Thutmosis III. unter dem König von Qadeš stehn. Er hat ein ansehnliches Reich gegründet, seine Mutter sitzt in dem Palast der Hauptstadt umgeben von zahlreichen vornehmen Frauen (v. 29), sie erwartet seine siegreiche Heimkehr wie sonst, nachdem die Beute geteilt ist, von der ihr Sohn den Ehrenanteil und auch sie ein Prachtstück erhält. Die Schlacht findet im Tale statt, unter der Höhe von Ta'anak; den Sieg haben die Sterne des Himmels, d. h. das Heer Jahwes, entschieden, die aus ihren Bahnen heraus für Israel streiten — d. h. wie Budde richtig deutet, durch ein grofses Gewitter, zu dem, wie der Eingang erzählt, Jahwe selbst herbeigekommen ist, schwillt der Qîšon an und reifst die Feinde mit sich fort (v. 21), sodafs ihre Kriegswagen sich zu eiliger Flucht wenden (v. 22). Denn die Kana'anäer haben eiserne Wagen (vgl. v. 28 und Jud. 1, 19. 4, 3. Jos. 17, 16 ff.), wie wir auch aus den Darstellungen der Ägypter wissen, die Israeliten dagegen nicht. — Die Katastrophe Siseras und der Preis Ja'els sind bekannt. Vorher wird der Fluch über Merôz ausgesprochen, einen sonst unbekannten Ort, den wir wohl in der Nähe des Schlachtfeldes zu suchen haben, „weil sie Jahwe nicht zu Hilfe gezogen sind in Kriegerscharen (בגבורים)". Dieser Fluch wird in unserem Text vom Mal'ak Jahwe ausgesprochen. Grimme und Sievers haben מלאך aus metrischen Gründen streichen wollen; aber ich halte es sachlich für ganz unentbehrlich. In den Kampf greift Jahwe selbst persönlich ein; aber für den Verkehr mit seinem Volk ist sein Mal'ak, sein Bote, da, der dem Volk seinen Willen verkündet, vor allem in den Orakeln. Doch brauchen wir daran hier nicht zu denken: indem das siegreiche Heer feierlich den Fluch über den Ort ausspricht, der in schimpflicher Feigheit der nationalen Sache fern geblieben ist, vollzieht es den Willen seines Gottes, den ihm dessen Bote eben dadurch überbracht hat, dafs er diese Stimmung in der Gesamtheit erzeugt.

Das Deboralied ist das einzige Dokument des AT., das uns in die Zeit hineinführt, wo die Wage zwischen Kana'anäern und Israeliten noch schwankte. Das Bergland ist überall von diesen okkupiert, genau wie Jud. 1 angibt, dagegen in den Städten sitzen durchweg noch die kana'anäischen Könige, vor allem in der grofsen Senkung, die nördlich vom Karmel und Gilboa' vom Meer zum Jordan hinüberreicht; und sie denken noch garnicht daran, die Israeliten als die Mächtigeren anzusehen, denen sie sich

fügen müssen, wie das in Sichem zur Zeit Gid'ons und Abimeleks (wie auch die Dinge im einzelnen gelegen haben mögen) trotz alles Selbstbewufstseins der bne Chamôr doch schon der Fall war. Ja sie haben unter Sisera die Israeliten wenigstens zum Teil unterworfen, namentlich, so scheint es, Išsakar, der ja inmitten ihres Gebiets sitzt und, wie sein Name sagt, ursprünglich eine Bevölkerung von frohnpflichtigen Zinsbauern gewesen ist, aufserdem wohl auch Naphtali und Zebûlôn (vgl. u. S. 536 f.).

Andererseits bilden die zehn Stämme, die das Lied aufzählt, eine nationale Einheit, das Volk Israel, das durch seinen nationalen Gott, den Jahwe vom Sinai (Se'îr), zusammengehalten wird. Die Zeit des Eindringens in Kana'an gehört bereits einer fernen Vergangenheit an. Die Hauptmasse des Volks, im Gebirge Ephraim, ist in mehrere lokale Stämme zersplittert, Dan sitzt schon im äufsersten Norden; andererseits ist Ruben noch ein ansehnlicher Stamm. Die Einheit des Volks, die offenbar von allen Seiten anerkannt wird und dadurch zum Ausdruck kommt, dafs alle Stämme zum Kampf aufgefordert werden, dafs also die Sache der Bedrängten als Sache der Gesamtheit gilt, ist aber nur ideell; sie hat kein Organ, das sie äufserlich repräsentieren und die Widerwilligen zwingen könnte. So sind es nur die drei Josephstämme Ephraim, Benjamin, Makîr, und von Norden Zebûlon und Naphtali, die sich mit Išsakar vereinigen, mit anderen Worten, die zentralen Stämme des Westjordanlandes zu beiden Seiten der Ebene. Dagegen die Randstämme bleiben sämtlich aus. In Ruben hat man wenigstens die Verpflichtung gefühlt, dafs man anständiger Weise helfen sollte, aber vor lauter Beratungen kommt man nicht zum Entschlufs; Gil'ad, Dan, Ašer dagegen bleiben völlig passiv und haben die Aufforderung wohl einfach abgelehnt.

Nach all diesen Anhaltspunkten müssen wir den Deborakampf geraume Zeit vor Gid'on ansetzen, jedenfalls weit ins 12. Jhdt. hinein — das ist auch ein Beleg dafür, dafs die erste Ansiedlung der israelitischen Beduinen noch sehr viel früher fällt, eben ins 15. Jhdt. Vermutlich ist die Schlacht bei Ta'nak für die weitere Entwicklung wirklich entscheidend gewesen: mit der Vernichtung des Oberkönigtums Sisera's war die Widerstandskraft der Kana'anäer gebrochen, in ihrer Vereinzelung waren sie trotz ihrer überlegenen Kulturmittel, ihrer Mauern und Kriegswagen den Israeliten nicht mehr gewachsen. Erobert

freilich sind ihre Städte nur in seltenen Fällen und in solchen Konstellationen, wie sie bei Sichem und Tebeṣ unter Abimelek vorliegen; aber sie mufsten sich bequemen, die fremde Suprematie anzuerkennen, je nach Umständen Tribut zahlen, die Fremden in ihre Mauern einlassen, wohl auch einen Vogt aufnehmen, bis dann das Königtum Sauls und Davids die Entwickelung zum Abschlufs brachte.

Ähnliche Kämpfe wie den Deboras wird es vorher und nachher mehrfach gegeben haben, wenn auch schwerlich die Beteiligung der Stämme je so stark war. Die Tatsachen, welche den Sagen von der Eroberung von Bet-el und ʿAi, von Jericho, von Dan zu Grunde liegen, werden in frühere Zeiten gehören und mögen z. T. schon an die Epoche der Amarnabriefe heranreichen; dagegen sind die Schlachten bei Bezeq (oben S. 438 f.) und bei Gibʿon (oben S. 439) vielleicht der von Taʿnak analog gewesen. Eine weitere derartige Sage liegt uns vor in dem Kampf mit König Jabîn von Chaṣôr, der bekannten Stadt unweit von Qadeš in den Bergen westlich vom Chûlesee, die auch in den ägyptischen Listen und den Amarnabriefen 202. 203. 154, 41 vorkommt. Diese Sage ist, wie Budde erkannt hat, in der dem Deboraliede vorausgeschickten historischen Erzählung Jud. 4 mit dem Kampf Baraqs und Deboras vermengt, während das Josuabuch c. 11 sie, freilich in ganz junger, abgeblafster Gestalt, in die Zeit Josuas versetzt. Streichen wir alles, was in c. 4 mit dem Deborakampf zusammenhängt[1]), so bleibt ein Kampf der Stämme Naphtali und Zebûlon am Tabor (v. 6. 12. 14), dessen Ergebnis ist, dafs Jabîn (den der Erzähler zugleich König von Kanaʿan nennt) gedehmütigt wird und „die Hand Israels schwer auf ihm lastet" v. 24. Diese Sage enthält gewifs einen alten Kern, wenn auch genaueres aus ihr nicht zu entnehmen ist. Fand die Schlacht

[1]) Dafs Baraq aus Qadeš in Naphtali stammt 4, 6, wird authentisch sein; daher kommt Debora hierhin zu ihm und versammelt er hier das Heer v. 10 f. im Widerspruch mit v. 6. 12. 14, wonach es sich vielmehr am Tabor versammelt. Auch Charošetgoim als Wohnsitz Siseras v. 2 = Châriṯhîje im unteren Qîšontal wird auf guter Tradition beruhen. Sisera wird gegen das Zeugnis des Liedes zum Feldherrn Jabîns gemacht. Welcher der beiden Gruppen die 900 eisernen Wagen Jabîns angehören v. 3. 13, ist nicht zu sagen. — Über die Identifizierung Deboras, die einen Mann Lappidot erhält, mit dem Baum bei Rama s. oben S. 273; über die Angabe über Cheber v. 11 S. 396, 1. — Der Meinung Budde's, dafs die Siserageschichte in Jud. 4 im übrigen selbständigen Wert habe, kann ich nicht zustimmen; sie ist lediglich aus dem Liede herausgesponnen, vgl. S. 192.

wirklich am Tabor statt und nicht „an den Wassern von Merôm“ im nördlichen Galiläa, südlich von Chaṣôr, wohin Jos. 11 sie verlegt[1]), so wäre der König weiter gegen das Zentrum der israelitischen Stämme vorgerückt und dann hier seine Macht gebrochen worden. Dafs Qadeš früh in die Hände der Naphtaliten gefallen ist, während Chaṣôr noch längere Zeit ein kanaʿanäischer Königssitz blieb, wird wohl richtig sein. Mit Baraq und dem Deborakampf hat diese Sage natürlich ursprünglich garnichts zu tun.

Organisation der Stämme. Die Tausendschaften.[2])

Die Israeliten des Deboralieds sind nicht mehr ins Land eingedrungene Nomaden, sondern ein Bauernvolk; eben darauf beruht die Zersplitterung, die überall herrscht, und die Gefahr, dafs sie dem Feinde erliegen, dem sie vereint jederzeit gewachsen sind. Dieselbe vollständige Zersplitterung, die in den Zeiten rein bäuerlichen (und daher zugleich naturalwirtschaftlichen) Lebens die natürliche politische Gestaltung ist (vgl. das griechische und das germanische Mittelalter), finden wir in den Geschichten Gidʿons und Sauls, wo jede Gruppe für sich handelt; und auch sonst beherrscht sie alle alten Erzählungen aus der „Richterzeit“.

Das Grundstück oder Erbgut heifst hebräisch חלק, חלקה Anteil, oder auch גורל Los[3]), wie das griechische κλῆρος [daneben steht als gewöhnlichstes Wort נחלה „Niederlassung“]. Das scheint auf eine Aufteilung unter die Geschlechtsgenossen bei der Ansiedlung oder auch bei der Eroberung eines Gebiets hinzuweisen,

[1]) Über die Lage s. Guthe im Bibelwörterbuch S. 430. [Anders Zimmern KAT. 59. Šanda Mitt. vorderas. Ges. 1902, 2 S. 48 ff.] Jos. 11 nennt als Verbündete des Jabîn von Chaṣôr die Könige von Madôn (sonst nicht erwähnt), Šimrôn (Jos. 19, 15; vgl. S. 537) und Akšaph (Jos. 19, 25, j. Iksâph s. vom Litani), deren Namen Jos. 12, 19 f. wiederholt werden, Šimrôn mit dem wohl aus Dittographie (Stade ZATW. V 167, 1) entstandenen Zusatz מרארן. — Vielleicht gehören die Kämpfe am Tabor und bei Merôm übrigens ursprünglich zwei verschiedenen Sagen an und sind erst später beide auf Jabîn von Chaṣor übertragen; dann wäre die Contamination in Jud. 4 noch gröfser.

[2]) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Luther ZATW. XXI 1 ff.

[3]) Letzteres scheint an der freilich sehr dunklen Stelle Micha 2, 5 vom Grundstück des Einzelnen gebraucht zu sein; sonst kommt es nur von den Stammgebieten vor.

wie der gleiche Ausdruck bei den Griechen. Dementsprechend denkt sich schon Jud. 1 und ebenso die Späteren die Stammgebiete als „Lose“, die durch eine Aufteilung des zu okkupierenden Gebiets den einzelnen Stämmen zugewiesen sind; daneben freilich steht die andere Auffassung, dafs Jakob-Israel sein Erbe unter seine Söhne verteilt hat (Gen. 48, 22). Das Erbgut soll natürlich in der Familie verbleiben, die zu erhalten die Gemeinde um ihrer Wehrkraft willen das lebendigste Interesse hat — daher das Institut der Leviratsehe für den Fall, dafs keine Söhne da sind. Von einem Gemeinbesitz der Familien oder Geschlechter dagegen finde ich in der israelitischen Überlieferung so wenig eine Spur wie in Griechenland oder Rom.

Im Deboralied zerfällt Israel in zehn Stämme, die feste Einheiten bilden und deren Heerbann geschlossen ins Feld rückt, die daher auch ihre Häuptlinge haben, wie Šamgar und Jaʿel gewesen sein werden, oder wie Jud. 11, 6 ff. Jephtach zum קצין Richter und ראש Häuptling von Gilʿad eingesetzt wird; auch Baraqs Stellung in Naphtali mag die gleiche gewesen sein. Aber regelmäfsig besetzt ist dieses Amt nicht: im Deboralied haben die Stammeskontingente vielleicht nicht einmal für den Kriegszug einen Oberbefehlshaber — jedenfalls wird aufser Baraq keiner genannt —, und sonst tritt uns in der Richterzeit nirgends ein derartiger Häuptling entgegen, sondern die Unterabteilungen der Stämme handeln auf eigene Hand. Das ist auch der Hintergrund des Deboraliedes, der die freiwillige allgemeine Erhebung und Einigung von Führern und Mannschaften um so preiswürdiger erscheinen läfst.

Diese Unterabteilungen heifsen nun aber in Israel in den alten Texten[1]) nicht mišpacha wie in Juda, sondern immer

[1]) Dagegen redet die Abimelekgeschichte in Sichem Jud. 9, 1 von „der ganzen mišpacha des Geschlechts (בית אב) seiner Mutter“. Sonst redet nur Saul in der Samuelsage Sam. I 9, 21 von seiner mišpacha, dagegen Gidʿon in der doch auch recht jungen Sage Jud. 6 (der wohl die Saulgeschichte nachgebildet ist) v. 15 von seiner Tausendschaft. Aufserdem redet natürlich die ganz späte Stelle Sam. I 10, 21 von mišpachot. Dann braucht der Priestercodex dies Wort ständig bei allen Stämmen; damals war aber die alte Stammesorganisation längst der Vergessenheit anheim gefallen. Dafs Jud. 17. 18 Juda und Dan als mišpacha bezeichnet werden (oben S. 441), ist doch andersartig; Tausendschaften hätte man sie schwerlich nennen können. Vielmehr tritt hier vielleicht eine altisraelitische Anschauung hervor, nach der mišpacha (anders als in Juda) die höhere Einheit der Tausendschaften

„Tausendschaften“, wie bei den Edomitern[1]). Diese Organisation ist militärischen Ursprungs; sie gliedert die wehrpflichtige Bevölkerung, d. h. die grundbesitzende Bauernschaft, die gibbôrê chail, die das Heer der gibborîm des Deboraliedes bilden, in Bataillone von 1000, Kompagnien von 100, Züge von 50, Korporalschaften von 10, die alle unter Befehlshabern, Offizieren, allgemein שרים „Oberste“ genannt, stehen. Aber sie gilt zugleich für den Friedenszustand: dann sind diese Offiziere die Richter und Beamten. Sie entsprechen also genau den *βασιλῆες* der Welt Homers und Hesiods.

Das Schema gibt die von Mose auf Jethros Rat eingeführte Organisation Exod. 18 E (s. o. S. 66. 97): Mose bestellt aus den אנשי חיל, den Grundbesitzern = Kriegern, „Oberste der Tausendschaften, Oberste der Hundertschaften, Oberste der Fünfzigerschaften, Oberste der Zehnerschaften“ v. 21. 24 = Deut. 1, 15 f.[2]), die als „Häupter über das Volk“ bezeichnet werden v. 25[3]), und die Rechtsprechung ausüben. Im realen Leben finden wir sie in Sauls Worten zu seinen „Knechten“ (vgl. o. S. 428) Sam. I 22, 7: „Hört doch, ihr Söhne Jeminis! Gewifs wird Euch allen der Sohn Isais Felder und Weinberge schenken und Euch zu Obersten von Tausendschaften und Obersten von Hunderten machen, dafs ihr alle euch wider mich verschworen habt.“ Ferner Amos 5, 3 „die Stadt die als Tausendschaft auszieht, wird als Hundertschaft, die als Hundertschaft auszieht, als Zehnerschaft übrig bleiben in Israel“. Tausendschaften als die Unterabteilungen der Stämme kennen noch die späte Erzählung von Samuels Erlosung eines Königs Sam. I 10, 19 (= den mišpachot v. 21) und der Priestercodex Num. 1, 16. 10, 4; und Jud. 20, 10 in der Geschichte von Benjamins Vernichtung werden aus jedem Stamm von jeder Hundertschaft 10 Mann, von jeder Tausendschaft 100, von jeder Myriade 1000 aufgeboten.

---

bezeichnen würde, also mit „Stamm“ identisch wäre. Das würde dann aber erst recht zeigen, wie sekundär die späteren „Stämme“ gegenüber den Tausendschaften und mišpachot sind.

[1]) Daneben stehen die פלגות „Sippen“ bei Ruben oben S. 494.

[2]) wo gegen die Angabe der Quelle die Richter von ihnen geschieden werden.

[3]) Als ראשים und קצינים werden die richterlichen Beamten Judas auch Micha 3, 1 (vgl. v. 11) bezeichnet, wie Jeptach Jud. 11. Sie sind offenbar mit den „Ältesten“ des Volks identisch.

Der militärische Charakter tritt vor allem in der Amosstelle deutlich zu Tage. Auch die Philister ziehn Sam. I 29, 2 nach Hundertschaften und Tausendschaften geordnet in den Krieg. Der „Oberst der Tausend“ ist in der Geschichte von David und Goliath Sam. I 17, 18 der Offizier, unter dem Davids Brüder im Felde stehen und dem der Vater daher durch David ein Geschenk (10 Käse) schickt. Der Oberst der Hundert begegnet uns Reg. II 11, 4 ff. — es sind die Kompagnien der „Karer und Läufer“, die in Jerusalem zur Wache aufziehen, d. h. des königlichen Söldnerheeres —, die Obersten der Fünfzig mit ihrer Truppe Reg. II 1, 9 ff.; dafs die Korporale der Zehnerschaften in den geschichtlichen Erzählungen nicht vorkommen, ist begreiflich genug. — Es versteht sich von selbst, dafs die höheren Zahlen nicht dem wahren Bestand der Truppen entsprechen, sondern einfach um der runden Zahl willen genommen sind, wie der Hauptmann im türkischen Heer „Haupt von Hundert“, der Major „Haupt von Tausend“ heifst; in Wirklichkeit werden die 300 und 600 Mann, die in den alten Erzählungen so oft vorkommen, eine „Tausendschaft“ gewesen sein. Es liegt nahe, in den 600, d. h. in 6 Kompagnien, geradezu die Normalzahl der Tausendschaft zu sehen. Die eigentliche Einheit bildet die „Fünfzigerschaft“, die πεντηκοστύς des spartanischen Heeres, deren Effektivbestand bekanntlich auch sehr verschieden gewesen ist. Das ergibt sich daraus, dafs „gefünfzigert“ חֲמֻשִׁים [1]) soviel heifst, wie „kriegsmäfsig bewaffnet“: Exod. 13, 18 E von den aus Agypten kriegsmäfsig ausziehenden Israeliten, Jud. 7, 11 von der Lagerwache der Midianiter, Num. 32, 17 (verschrieben חשׁים) = Jos. 1, 14. 4, 12 P von den transjordanischen Stämmen, die kriegsmäfsig ihren Brüdern zu Hilfe ziehen. Derselbe Ausdruck findet sich, wie D. H. Müller erkannt hat [2]), als חמס, plural אחמס für die waffenfähige Mannschaft des Stammes bei den Sabäern und als חמיס „Heer“ bei den Arabern. Das beweist zugleich, dafs diese Organisation und ebenso die Einteilung in Tausendschaften bei den Edomitern nicht etwa erst in der Sefshaftigkeit

[1]) Natürlich könnte es an sich ebensogut „zu fünf“ bedeuten; das ist dadurch ausgeschlossen, dafs eine Abteilung zu fünf militärisch undenkbar ist. Das Wort ist also von dem Plural חֲמֻשִׁים abgeleitet. — Oben S. 24 ist leider „in Fünferschaften geordnet“ stehen geblieben.

[2]) Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler (Denkschr. Wien. Ak. 1883) S. 24.

geschaffen ist, sondern im Gegenteil aus der Zeit des nomadischen Stammeslebens herrührt [1]).

Diesem Schema entsprechend wird das Gesamtaufgebot des Stammes als רבבות „Myriaden“ bezeichnet. Das ist indessen nicht mehr ein militärischer Terminus, sondern kommt nur in poetischer Rede vor, als Summe der Tausendschaften des Stammes. So im Segen Moses Deut. 33, 17 „das sind die Myriaden Ephraims und das die Tausendschaften Manasses“. Dementsprechend ist wohl auch die Anrufung Jahwes bei der Ankunft im Lager, wenn man mit der Lade ausgezogen ist (oben S. 215), zu übersetzen: „Setze Dich zu den Myriaden ‹und› Tausenden Israels“ Num. 10, 36, vielleicht auch der Segenswunsch für Rebekka Gen. 24, 60 „mögest Du zu Tausendschaften und Myriaden werden“, nicht „zu Tausenden von Myriaden“ [2]).

Das Deboralied schätzt die waffenfähige Mannschaft Israels — die besitzlose und daher am Kampfe nicht teilnehmende, auch nicht zur Geschlechtsorganisation und zu den Gemeindemitgliedern gehörige Masse kommt nicht in Betracht — auf 40 000. Dafs eine solche Schätzung eher zu hoch als zu niedrig ist, ist selbstverständlich. Die Annahme liegt nahe, dafs dabei die Tausendschaften zu Grunde gelegt sind, und dafs diese in runder Zahl auf 40 angesetzt sind, vier auf jeden Stamm. Das würde bei den gröfseren Stämmen vermutlich ungefähr zutreffen, aber für die Gesamtheit noch beträchtlich zu hoch sein; Juda hat nur 3 mišpachot, und z. B. Benjamin schwerlich mehr Tausendschaften, während Dan (nach Jud. 18 600 Mann) gewifs nie mehr als eine einzige Tausendschaft gewesen ist. Keine Tausendschaft wird aber auch nur entfernt einen Effektivbestand von 1000 Mann erreicht haben. Das Heer der 6 Stämme, das bei Ta'nak zusammenkam, hat gewifs nur ein paar Tausend Krieger

[1]) Die Waffen dagegen sind Schild und Lanze Jud. 5, 8, also die der Bewohner der Kulturlande. Daneben führt man natürlich ein Schwert (oder Dolch), das aber für den Kampf nur eine untergeordnete Rolle spielt. Volle Rüstungen werden höchstens ganz wenige vornehme Führer gehabt haben. In der Königszeit, seit Salomo, finden dann auch in Israel die Kriegswagen Eingang, die nach chetitischer Art mit drei Mann, dem Krieger, dem Wagenlenker und dem Waffenträger שלישׁ benannt sind, vgl. P. Haupt in den Beitr. zur Assyriol. und semit. Sprachw. IV 583 ff. [ungenau oben S. 20, 3].

[2]) Auch im Segen Bileams hat man Num. 23, 10 mit Recht רבבות ישׂראל für רבע korrigiert.

umfafst. Wenn wir die Gesamtsumme der vollständigen Aufgebote aller zehn Stämme zur Zeit Deboras auf etwa 10000 bis 15000 Krieger ansetzen wollen (das wäre einschliefslich der Frauen und Kinder, der Besitzlosen, Tagelöhner, israelitischen Knechte etc. eine Gesamtbevölkerung von etwa 60000—90000 Seelen), so wird das für diese Zeit eher noch zu hoch als zu niedrig sein. Die Kanaʿanäer (selbständige Städte und untertänige Knechte) waren damals an Zahl ohne Zweifel noch bedeutend stärker als die Israeliten; das lehrt schon ein Blick auf die Karte, wenn man dabei berücksichtigt, dafs die Israeliten nur den Hauptteil des Gebirges und das Steppenland im Osten besafsen, während die ertragreichsten und am dichtesten bevölkerten Gebiete noch fast alle kanaʿanäisch waren.

Die Tausendschaften müssen, wie jeder ursprüngliche Verband, auch wenn er auf systematischer Einteilung beruht, zugleich Blutsverbände gewesen, oder, was genau dasselbe sagt, als solche aufgefafst worden sein. Sie sind also im Grunde identisch mit den mišpachot[1]), und die späteren Schriftsteller haben Recht, wenn sie beide Ausdrücke promiscue gebrauchen. Das wird dadurch erwiesen, dafs die einzige Tausendschaft, die uns mit Namen genannt wird[2]), die Gidʿons, den gentilicischen Namen Abiʿezer führt, und wieder in Geschlechter בית אביו zerfällt Jud. 6, 15[3]). Aber durch die Ansiedlung verwachsen diese Blutsverbände zugleich mit dem Boden und der Ortschaft, an der sie sefshaft geworden sind, oder wenn hier ursprünglich Teile von verschiedenen Verbänden durcheinander gesessen haben, verschmelzen sie zu neuen. Auch das lehrt die Gidʿongeschichte: die Tausendschaft Abiʿezer ist mit dem Ort ʿOphra identisch, dieser heifst „ʿOphra des Abiʿezriten“. Je weiter die Entwickelung vorschreitet, desto mehr tritt (genau wie in Griechenland und Rom) der alte Blutsverband zurück und wird durch den lokalen Verband,

[1]) So mit Recht Luther ZATW. XXI 6.

[2]) Aufserdem sind natürlich die oben S. 432 angeführten Namen Gera' und Bekr in Benjamin und manche andere Namen von Tausendschaften; aber sie werden nicht ausdrücklich als solche bezeichnet.

[3]) Dafs Abiʿezer Name der Tausendschaft, nicht ihrer Unterabteilung, des Geschlechts ist, lehrt ebensowohl Jud. 6, 34. 8, 2 wie der Umstand, dafs ʿOphra nach ihr עפרת אבי העזרי heifst 6, 24. 8, 32, vgl. 6, 11. In Wirklichkeit wird Gidʿons Vater Joaš das Haupt der Tausendschaft (und daher zugleich des Ortes) gewesen sein.

den Bezirk, ersetzt. Das ist auch in Israel mit den Tausendschaften geschehen. Mit dem Beginne der Königszeit ist diese Entwickelung fertig: so sagt Saul Sam. I 23, 23, dafs er den David „in allen Tausendschaften Judas“ aufspüren will. Die oben zitierte Äufserung des Amos 5, 3 zeigt, dafs jede Stadt, je nach ihrer Gröfse, entweder als Tausendschaft oder Hundertschaft gilt, d. h. dafs das Kontingent, das sie zu stellen hat, entweder ein Bataillon ist oder eine Kompagnie, die mit anderen zu einer Tausendschaft vereinigt wird. Daher kann in der bekannten Stelle Micha 5, 1 Betlehem als „kleinste der Tausendschaften Judas“ bezeichnet werden. Die Stadt ist hier natürlich nicht nur die von den Mauern umschlossene Ansiedlung, sondern „die Stadt mit ihren Töchtern“ (Jud. 1), ein Distrikt mit seinen Dörfern und Gehöften und einem städtischen Mittelpunkt. In diesem Distrikt führen dann im Frieden die „Ältesten der Stadt“, die an den Toren sitzen, das Regiment, und üben die Rechtsprechung, natürlich in Konkurrenz mit dem König und seinen Beamten, während die Kompetenz der alten Blutsverbände noch im Blutrecht (Sam. II 14, 15 ff.) und im Gentilfest (Sam. I 20, 6) fortlebt.

Den Verhältnissen, die wir im alten Israel antreffen, entspricht in der Regel eine aristokratische Ordnung, eine dominierende Stellung der grofsen Grundbesitzer, welche die rechtlich nach der alten Stammverfassung ihnen gleichstehenden Gemeindemitglieder mittleren oder kleinen Besitzes tatsächlich in volle Abhängigkeit bringen, die Ämter bekleiden, und vielfach zu eximierten Geschlechtern, zu einem Adel erwachsen, der sich von der Menge des übrigen Volks scharf scheidet. Diese vornehmen Herren treten uns im Deboraliede sehr anschaulich entgegen: es sind die „Gewaltigen אדירים“ — sehr bezeichnend ist, dafs v. 25 die schöne Schale, in der Ja'el dem Sisera die Milch reicht, als סֵפֶל אדירים „Schale wie sie die Gewaltigen haben“ bezeichnet wird —, die פרעות „Fürsten, principes“ (s. o. S. 487), in deren Verhalten die eigentliche Entscheidung liegt, wenn es auch nicht genug zu rühmen ist, dafs die Masse des Volks, die freien Stammgenossen, ihnen ohne Zwang, aus freier Erhebung, gefolgt ist. Sie sind die Leiter in Krieg und Frieden, die Regenten oder „Beamten“ שרים; ihre Hauptaufgabe ist, wenn der Feind im Lande steht, die Führung zur Schlacht, im gewöhnlichen Leben die Rechtsprechung, ganz wie bei Homer.

Dafs beides zusammenfällt, haben wir oben schon gesehen. Daher heifsen sie die חקקים oder מחקקים, die „Rechtssetzer“ *θεσμοθέται*, v. 9. 14 (in Makîr). Deut. 33, 21 (in Gad). Als Abzeichen tragen sie den Stab שבט *σκῆπτρον* v. 14 (Zebûlon), und sie gehen nicht zu Fufs, sondern reiten auf schönen hellfarbigen Eselinnen v. 10. Wenn sie sonst in den Texten in der Regel als die „Ältesten“ זקנים *γέροντες* der Ortschaften bezeichnet werden (vgl. o. S. 96 f.; „70 von den Ältesten des Hauses Israel“ bei Ezech. 8, 11), so zeigt das, dafs sie die Vorsteher der hier ansässigen Geschlechter waren. Ursprünglich, in der alten Stammverfassung, wird auch in Israel die Ordnung dieselbe gewesen sein wie in Griechenland (wo sie sich in Sparta immer erhalten hat) und Rom, dafs die waffenfähigen Männer ins Feld zogen, die Alten, über 60 Jahre, Rat und Gericht übten; im historischen Israel ist die Benennung „die Alten“ Amtstitel geworden, wie schon in der Homerischen Welt. Geschlossene Adelsgeschlechter dagegen kann ich in Israel nicht finden; denn zum Beweise dafür reicht nicht aus, dafs die Ältesten auch als die „Vornehmen חורים“ bezeichnet werden, so Reg. I 21, 8. 11 und oft in der nachexilischen Zeit, wo daneben סגנים gebraucht, und beides mit den „Ältesten“ und „Beamten (sarîm)“ und mit den „Familienhäuptern ראשי האבות“ gleichbedeutend verwendet wird[1]).

Auch die Stämme selbst werden als „Szepter“ שבט[2]) bezeichnet, offenbar weil sein Oberhaupt oder seine Oberhäupter, wenn er geeinigt ist, diesen als Abzeichen tragen. Auch von der Stammesgerichtsbarkeit redet, wie die Jephtachgeschichte, so der Segen Jakobs Gen. 49, 16 „Dan wird sein Volk (seine Mannschaft עמי) richten wie einer der Stämme (שבט) Israels“, d. h. seine Selbständigkeit behaupten. Aber diese Stammeseinheit, wo die Ältesten einem einzigen die Regentschaft übertragen, ist nicht immer vorhanden, sondern nur in Zeiten der Not, wie die Jephtacherzählung Jud. 11 ganz richtig annimmt. Auf diese Weise ist auch das Stammeskönigtum Gid'ons und Abimeleks entstanden, ebenso das Davids in Juda und das Sauls in Benjamin (Sam. I 11, 15), nur dafs dies sofort zum Königtum über Gesamtisrael erwächst. Für gewöhnlich dagegen handelt die Tausendschaft für sich allein, wie Abi'ezer unter Gid'on Jud. 6, 34. 8, 2;

[1]) Entst. d. Jud. 132 f.

[2]) daneben in späteren Quellen מטה „Zweig“, Luther ZATW. XXI, 14 f.

und dann kommt wohl, wenn sie Erfolg gehabt hat, der ganze Stamm (d. h. die übrigen Tausendschaften) hinterher und erhebt Vorwürfe, dafs man ihn nicht rechtzeitig zum Gewinn der Beute gerufen hat Jud. 8, 1—3.

Die israelitischen Stämme.

Die israelitischen Stämme sind sekundäre Bildungen. Unter den 10 Stammnamen des Deboraliedes sind vier sicher lokale Namen, die erst in Palästina entstanden sein können: Ephraim, Benjamin, Išsakar, Gil'ad, und wahrscheinlich aufserdem noch Ašer und Naphtali. Zwei der späteren Stammnamen, Manasse und Gad, kennt es noch nicht, sondern an ihrer Stelle Makîr und Gil'ad, von denen jener später nur als Unterstamm Manasses gilt, Gil'ad Landschaftsname ist. Manasse und Gad müssen also, da die Aufzählung des Liedes offenbar vollzählig sein will, erst später zu Stämmen erwachsen sein. Die übrigen Namen (Makîr, Ruben, Zebûlôn, Dan) mögen, wie ja von Dan Jud. 18 ausdrücklich gesagt ist, ursprünglich Namen von Tausendschaften oder mišpachot gewesen sein, die dann zu gröfseren Gruppen, und damit zu selbständigen Stämmen, erwuchsen — daher sind, wie wir sehen werden, Makîr, Manasse, Zebûlôn wohl sicher, und vielleicht auch Gad, nach Häuptlingen benannt —, wenn sie nicht z. T. aus Angliederung ursprünglich stammfremder Elemente an Israel entstanden sind.

In der Zeit des Eindringens in Palästina kann es nur einen (in mehrere als Tausendschaften organisierte Blutsverbände zerfallenden) Stamm gegeben haben, das ist Israel selbst. Der Hauptteil setzte sich im Gebirge Ephraim fest, und hat sich vermutlich von hier aus nach Norden ausgebreitet, in die zentrale Ebene (Išsakar) und das hügelige Bergland jenseits derselben, nur in geringem Mafse dagegen nach Süden — daraus entstanden „die Leute zur Rechten", d. i. Benjamin. Andere Bestandteile mochten östlich vom Jordan zurückgeblieben sein. Überall aber machte sich mit der Okkupation eines festen Territoriums, mit dem Aufhören des Wanderlebens der Beduinen, mit der Ansiedlung in Dörfern (und gar befestigten Städten) und dem Übergang zum Ackerbau der Einfluſs der lokalen Lebensbedingungen übermächtig geltend. Die Folge war, dafs die einzelnen lokal gewordenen Gruppen, die Tausendschaften, jetzt räumlich weit von einander

getrennt und daher selbst in dringender Notlage nicht mehr alle zusammenzubringen waren. Vielmehr werden sie durch zahlreiche örtliche Interessen und Gegensätze zerrissen; sie fallen so gut wie ganz auseinander und jede geht ihre eigenen Wege. Eine durch irgend eine reale Institution vertretene Einheit Israels gab es nicht mehr, nicht einmal, soweit wir sehen können, in der Form einer lockeren Konföderation oder eines gemeinsamen Heiligtums mit Bundesversammlungen, in der sich ein Rest der alten Einheit bei manchen griechischen Stämmen unter gleichartigen Verhältnissen noch erhalten hat: beim Deborakampf ist jeder Stamm ein politisch völlig autonomer staatlicher Verband, die Vereinigung kommt nur durch ein Bündnis ad hoc zu Stande, wie bei den Griechen im Perserkrieg. Wohl aber haben die einzelnen Tausendschaften empfunden, dafs sie allein nicht zu bestehen vermochten, und sich daher zu gröfseren Verbänden zusammengeschlossen: das sind die Stämme Israels. Diese Verbände waren jedoch ebenso locker und ephemer wie die gleichartigen der Beduinen im alten und im heutigen Arabien. Die Organisation des Stammes war ganz unentwickelt, seine Autorität gering; jeden Augenblick mochte sich eine Tausendschaft von dem alten Verbande loslösen und mit anderen zu einem neuen zusammentreten. So mag es gekommen sein, dafs mit dem alten Stamm Makîr sich mehrere andere Tausendschaften etwa aus Ephraim zu dem neuen Stamm Manasse vereinigten, dafs in Gil'ad sich Gad als besonderer Stamm konstituierte, dafs in noch früherer Zeit die Einheit Josephs oder Israels in die drei Stämme Ephraim, Benjamin, Makîr (Manasse) zerfallen ist.

Für den Moment mag innerhalb der Stämme ein sehr lebendiges Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Stammstolzes herrschen, namentlich wenn es sich um Gegensätze gegen die Nachbarn handelt; das tritt in der Zeit Sauls und Davids vielfach stark hervor. Aber dem gegenüber stehen überall die zentrifugalen Tendenzen. So hat der Stamm als solcher eine bedeutsame Rolle in der politischen Entwickelung Israels nicht gespielt, so wenig wie in der Griechenlands: für die gewöhnlichen Aufgaben war er zu grofs und zu stark von Gegensätzen beherrscht, für die grofsen Aufgaben der werdenden und instinktiv nach einer einheitlichen Gestaltung strebenden Nation zu klein. Mit der Aufrichtung des Königtums ist seine Rolle ausgespielt: die Provinzialeinteilung Salomos kümmert sich um die Stämme

nicht mehr und fällt mit ihnen nur da zusammen, wo ganz andere, geographisch-administrative Gründe dazu den Anlafs geben. Die alten Stammesrivalitäten mögen indessen noch lange nachgewirkt (wie bei den deutschen Stämmen) und bei den Wirren im samaritanischen Reich eine Rolle gespielt haben: vgl. Jes. 9, 20, wo Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse frifst und beide vereint Juda. Sonst wird nur noch erwähnt, dafs der Usurpator Baʿša „aus dem Hause Išsakar“ stammte Reg. I 15, 27.

Mit der Aufrichtung des Königtums, d. h. mit dem Sieg der fortgeschrittenen Kultur, in die Israel eingetreten ist, über die älteren Institutionen, vollzieht sich aber auch die Zersetzung der alten Lebensordnungen, aus denen die Stämme erwachsen waren. Die Blutsverbände hören auf, die dominierenden Faktoren des Denkens und Handelns zu sein. Wie aus den Tausendschaften rein militärische Organisationen nach Stadtbezirken geworden sind, haben wir schon gesehen. Der Einzelne wird emanzipiert von dem Banne, unter dem ihn der Blutsverband mit seinen festen Traditionen gebunden hielt, er kann sich frei bewegen und rücksichtslos seine eigenen Interessen verfolgen. Diese neue Auffassung des Lebens tritt uns in dem Geschichtswerk der Davidischen Zeit sehr lebendig entgegen, das überall als Motive nur die rein persönlichen Interessen und Beziehungen kennt. Darauf beruht die grofse soziale Umwälzung und Zersetzung, die sich in der Königszeit vollzieht, und darauf wieder die revolutionäre Bewegung, welche dem Eindringen der lewitischen Anschauungen und des prophetischen Jahwismus die Tore geöffnet hat und in der das alte Israel zu Grunde gegangen ist und dem Judentum Platz gemacht hat. —

Dem Ausgang des Stammeslebens, als die Stämme bereits anfingen lediglich traditionelle Gestalten zu werden, etwa wie die Stämme in Deutschland seit dem Untergang der Stammesherzogtümer, entstammt das genealogische Schema, welches die spätere Überlieferung festgehalten hat. Natürlich benutzt dasselbe ältere, weniger umfassende genealogische Traditionen, die ihm die freie Gestaltung beschränken, so vor allem die Figur Josephs. Dafs für die israelitische Gestalt der Genealogie die Südstämme, Juda mit Simeon und Lewi, auszuscheiden sind, ist früher schon genügend besprochen (S. 443 ff.). Sie ist, wie allbekannt, vom Standpunkt der Josephstämme aus entworfen; diese sind die Kinder des

geliebten Weibes Jakobs, auf die es ihm allein ankommt. Daher werden sie an den Schluſs gesetzt. Die Mutter erhält ihren Namen von der Heroine der Kultstätte bei Ephrat (S. 273 f.). Neben ihnen werden die Stämme Ruben, Iśsakar und Zebûlon als rechtmäſsige, vollbürtige Söhne des Ahnen anerkannt, d. h. die nächsten Nachbarn, einer im Osten (Ruben ist wohl der erstgeborene, weil Israel aus dem Ostjordanlande gekommen ist), und zwei im Norden, jenseits der Ebene von Jezreʿel. Aber sie sind Söhne des „ungeliebten, gehaſsten Weibes", der שנואה. Zu ihnen sind dann später die drei Südstämme hinzugekommen, und mit ihnen die Mutter Leʾa (oben S. 426 f.). Die vier übrigen Stämme dagegen sind Bastarde, die auf Sklavinnen der beiden Frauen verteilt werden[1]): die geographisch eng zusammen gehörenden Dan und Naphtali (Mutter Bilha) werden zu Rachel gestellt, die Randstämme Gad und Ašer (Mutter Zilpa) zu Lea. Daſs die Anordnung rein geographisch ist, ist klar: vor allem zeigt die Verbindung von Dan und Naphtali, daſs die Daniten die Bewohner der Stadt im äuſsersten Norden sind, ihre ältere Ansiedlung in Südwesten also vom Stammbaum ignoriert wird.

Es bleibt noch als letzte Aufgabe die Zusammenstellung der Nachrichten, die wir über die einzelnen Stämme besitzen. Daſs sie nur sehr dürftig sind, ist schon bemerkt worden; namentlich über die Unterabteilungen haben wir nur ganz vereinzelte Notizen. Denn die selbständigen Angaben des Priestercodex über Stämme, die zu seiner Zeit seit fast drei Jahrhunderten völlig verschwunden waren[2]), können keinerlei Autorität mehr beanspruchen, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daſs er gelegentlich noch brauchbare Nachrichten aus älteren, uns verlorenen Quellen erhalten haben könnte. Das bedürfte aber immer erst des Nachweises; und jedenfalls sind die Angaben, die wir einigermaſsen kontrollieren können, nicht derart, daſs sie für die anderen irgend welches Vertrauen erwecken können; vgl. vor allem die drastische Art, wie Iśsakar zu Söhnen gelangt ist (s. u. S. 537). Daſs vollends die Angaben der Chronik gänzlich

[1]) Woher die Namen Zilpa und Bilha stammen, ist nicht sicher zu sagen; Bilha gehört zu dem choritischen Stamm Bilhân oben S. 344.

[2]) denn wenn auch die Nachkommen noch gröſstenteils im Lande lebten, war doch die schon in der Königszeit völlig zersetzte Stammesorganisation mit der Katastrophe des Reiches vollends verschwunden, und auch eine Tradition konnte sich darüber nicht erhalten haben.

wertlose Phantasien sind, bedarf keines Nachweises mehr[1]). Ich werde daher zwar die Angaben des Priestercodex im folgenden anführen, die der Chronik dagegen nur ganz ausnahmsweise berücksichtigen.

Die Josephstämme.

Über den Namen Joseph und die Auflösung des alten Stammes in mehrere ist oben S. 287 ff. genügend gesprochen, ebenso über den Josephspruch in den Segen Jakobs und Moses (S. 282 ff.).

Der Bericht von Jud. 1 über die Josephstämme v. 22—29 erzählt zunächst die Eroberung von Betel, das damals Lûz hiefs, mit Hilfe eines Verräters, der dann im Chetiterlande eine neue Stadt Lûz gegründet habe — zur Erläuterung besitzen wir keine anderen Nachrichten[2]). Die Ergänzung dazu bietet die Zerstörung von ʿAi durch Josua (oben S. 476). Dann folgen die nicht eroberten Kanaʿanäerstädte, die erst tributär werden, „als Israel stark ward", d. h. in der Königszeit. Es sind im Norden (daher zu Manasse gerechnet, in besserer Reihenfolge Jos. 17, 11—13[3]), wo im übrigen der Wortlaut von Jud. 1 beibehalten ist, aber die Orte absurder Weise zu Enklaven Manasses in Išsakar und Ašer gemacht werden, die Manasse dann doch

---

[1]) Es wird freilich immer wieder Gelehrte geben, die es für richtige Methode erklären, alles, was sich in der Chronik nicht als falsch erweisen läfst, mit Haut und Haaren gläubig zu verschlingen. Eine weitere Polemik gegen diese Auffassung würde zu nichts führen: wer nicht im Stande ist, aus denjenigen Abschnitten der Chronik, die wir genauer kontrollieren können, zu lernen, wie wir die anderen zu beurteilen haben, wo uns eine solche Kontrolle fehlt, dem ist nicht zu helfen. Es ist sehr bezeichnend, dafs Winckler, der die alte echte Überlieferung überall ganz willkürlich umgestaltet und in Mythen auflöst, sehr bereit ist, der Chronik soweit wie nur irgend möglich zu glauben.

[2]) Die Identifizierung von לוז mit einem ganz unsicher überlieferten ägyptischen Ruza W. M. Müller Asien und Europa S. 165 ist sehr problematisch. Dafs Luz für Bet-el auch Gen. 28, 19. 35, C. 48, 3. Jos. 18, 13 (P) gebraucht wird, hat keinen selbständigen Wert. Jos. 16, 2 setzt es westlich von Bet-el an, wo sich der alte Name erhalten haben mag. Eusebius onom. 274 kennt denn auch hier noch ein Dorf Λουζά, und ein anderes bei Sichem (j. chirbet Lôze auf dem Garizim).

[3]) Chron. I 7, 29 gibt die Folge Betše'an, Taʿnak, Megiddo, Dor.

nicht erobert): Betše'an, Jibl'am, 'Endor (s. sogleich), Ta'nak und Megiddo „mit ihren Töchtern", d. h. mit dem zugehörigen Landgebiet, also die ganze Senkung nördlich vom Gebirge Ephraim vom Jordan bis zum Karmel mit den alten Kana'anäerstädten, die wir alle schon aus den ägyptischen Denkmälern kennen. Salomo hat aus diesem Gebiet eine eigene Provinz (die fünfte) gebildet Reg. I 4, 12[1]). Ebenso bleibt im Süden die gleichfalls bei den Ägyptern oft erwähnte Stadt Gazer selbständig, die zum Bereich Ephraims gerechnet wird (Jud. 1, 29 = Jos. 16, 10) — bekanntlich hat sie erst Salomo mit Hilfe des Pharao unterworfen. Eine gleichartige Notiz über Benjamin fehlt, obwohl wir von Gib'on und seinen Nachbarorten wissen, dafs sie kana'anäisch geblieben sind (vgl. u. S. 523). Ich möchte jetzt glauben, dafs der Grund für die Auslassung eben darin liegt, dafs von ihnen Jos. 9 ausführlich erzählt war, d. h. dafs sie nicht dem Verfasser von Jud. 1, sondern dem Redaktor zur Last fällt.

Dafs der Besitz der Israeliten in vorköniglicher Zeit nirgends ans Meer reichte, war notorisch; erst unter den Königen ist ein Teil des Küstengebiets erobert d. i. wahrscheinlich den Philistern und ihren Genossen, den Zakkari, die im 11. Jhdt. in D'or sitzen, abgenommen und von Salomo als eigene Provinz כל נפת דאר „das ganze Küstenland[2]) von D'or" Reg. I 4, 11 eingerichtet worden. Daher wird dann auch Jos. 11, 2 „נפת דור am Meer" unter den Gegnern Israels genannt, und 12, 23 „der König von Dôr über die Naphat-Dôr" in der Liste der Erschlagenen aufgeführt. Wenn nun in der Liste der nicht unterworfenen Ortschaften Jud. 1, 27 Dôr erscheint, so fafst man das allgemein als eben dieses D'or Δώρα am Meer. Aber dadurch wird die geographische Folge in ärgster Weise gestört; und überdies steht hier nicht die korrekte, durch die Ešmun'azarinschrift Zl. 19 bezeugte Orthographie דאר, die Reg. I 4, 11 und Jos. 17, 11 richtig erhalten

[1]) Wenn die Philister zum Entscheidungskampf gegen Saul nach der Ebene Jezre'el ziehen Sam. I 29, 1 und seine und seiner Söhne Leichen an der Mauer von Betše'an aufhängen 31, 10 f., so haben sie offenbar den unterworfenen Kanaanäerstädten die Hand bieten wollen; nach Sauls Tode ist Betše'an vermutlich wieder unabhängig geworden, unter dem Schutze der Philister. Daher müssen die Männer von Jabeš die Leichen bei Nacht von der Mauer wegholen.

[2]) Etwas derartiges mufs dieser Ausdruck bedeuten, der eben nur in Verbindung mit D'or vorkommt.

ist[1]). Ferner nennt eben diese Parallele Jos. 17, 11 דאר D'or und ענן דר 'En-dôr [das fehlt allerdings in LXX] neben einander und fügt aufserdem am Schlufs שלשת הנפת hinzu, eine seltsame Korruptel, in der indessen zweifellos das oben erwähnte Naphat von D'or steckt. Ich glaube, dafs wir aus Jos. 17, 11 'En-dôr als richtige Form auch für Jud. 1, 27 zu entnehmen und in Jos. 17, 11 D'or mit dem נפת zu streichen haben; 'En-dôr, südlich vom Tabor (j. 'Endûr), pafst ebenso vortrefflich, wie D'or am Meere schlecht. Wenn eine Erwähnung des Küstenlandes in Jud. 1 bei Joseph überhaupt vorkam (wie v. 31 bei Ašer, und wie bei Juda v. 9. 19 angegeben wird, dafs sie die Ebene, die Šephela, nicht erobert haben), so ist dieselbe für uns verloren.

Es sind die Zustände bei Beginn der Königszeit, die Jud. 1 schildert. Damals war das ganze Gebirge südlich von der Ebene Jezre'el und den Tälern des Qîšon und von Betše'an bis nördlich von Jerusalem in den Händen der drei Stämme Manasse, Ephraim und Benjamin, ebenso die Jordansenke und die nach Westen sich öffnenden Täler mit Ausnahme der Gebiete von Gazer und von Gib'on, von denen das letztere damals schon untertänig war. Daher ist von kana'anäischen Enklaven in diesem Gebiet, wie Sichem — ehemals hat es wohl noch mehr gegeben —, hier nicht mehr die Rede.

Jos. 17 folgt auf die Angabe über die von Manasse nicht eroberten Orte noch ein eigentümliches Stück, das in zwei Rezensionen vorliegt[2]):

I (14) „Und die bne Joseph sprachen zu Josua: weshalb hast Du mir als Besitz (nur) éin Los und éinen abgemessenen Distrikt (חבל) gegeben, wo ich doch ein zahlreiches Volk bin, da mich Jahwe bisher gesegnet hat? (15) Und Josua antwortete: wenn Du ein zahlreiches Volk bist, so zieh in den Wald hinauf und rode Dir dort, im Lande der Perizziter und Rephaîm (fehlt LXX, vgl. o. S. 331, 1), wenn Dir das Gebirge Ephraim zu eng ist."

---

[1]) Jos. 11, 2. 12, 23 schreiben allerdings דור, ebenso Chron. I 7, 29; doch beweist das natürlich garnichts. Ebenso schreibt Ps. 83, 11 ענן דאר gegen Sam. I 28, 7 ענן דור.

[2]) Diese Tatsache scheint mir völlig evident, die Herstellung eines einheitlichen Textes, wie sie namentlich Steuernagel versucht hat, ganz unmöglich. Jedoch ist v. 18 nach v. 15 interpoliert, wie ja schon das fünfmal hinter einander folgende כי beweist.

II (16) „Und die bne Joseph sprachen: das Gebirge wird für uns nicht ausreichen; alle Kana'anäer aber, die im Tallande sitzen (fehlt LXX), sowohl in Betše'an und seinen Töchterorten, wie im Tal Jezre'el, haben eiserne Wagen. (17) Da sprach Josua zum bêt-Joseph [zu Ephraim und Manasse, fehlt LXX]: Du bist ein zahlreiches Volk und hast grofse Kraft, so sollst Du nicht (nur) ein Los haben; (18) sondern [ein Gebirge soll Dir zu Teil werden, denn das ist Wald, und wenn Du ihn rodest, so fallen Dir seine Ausgänge (fehlt LXX) zu; denn] Du wirst den Kanaanäer vertreiben, [denn er hat eiserne Wagen;] denn Du bist stärker als er [so LXX; hebr.: „denn er ist stark"; diese Verschreibung hat offenbar die eisernen Wagen nach sich gezogen]."

Der Unterschied der beiden Versionen ist evident: in I ist angedeutet, dafs das Haus Joseph [so hat ursprünglich wohl überall gestanden] eigentlich zwei Stämme sind; daher beklagen sie sich, dafs sie nur ein Los erhalten haben; aber Josua sagt ihnen: rodet den Wald, da habt ihr Platz genug. In II dagegen sagt ihnen Josua umgekehrt: ihr sollt zwei Lose haben; versucht nur, die Kana'anäerstädte im Tal zu erobern, ihr seid stark genug dazu. Das ist also ganz jung, denn es setzt voraus, dafs Betše'an und die Ebene Jezre'el erobert worden sei, eine Vorstellung, die erst aufkommen konnte, als in der Königszeit die Unterschiede zwischen Israeliten und Kanaanäern sich völlig ausgeglichen hatten und die alten Stämme aus der Wirklichkeit verschwunden waren. Dies Stück ist also ein späterer Einschub, der an Stelle von I treten sollte und dann von ihm aus weiter entstellt ist. I dagegen ist viel älter und gehört in der Tat im weiteren Sinne zu J, wenn es sich auch in Jud. 1 nicht einfügen läfst: hier liegt noch eine richtige Anschauung von der Art vor, wie die Israeliten sich im Lande ausgebreitet haben (vgl. o. S. 224. 495 ff.). Budde hat allerdings gemeint (ZATW. VII 123 f. vgl. VIII 148), der „Wald", der v. 15 im Gegensatz zum „Gebirge Ephraim" steht, sei das Waldgebirge von Gil'ad (richtiger Bašan), es werde hier also auf die Ausbreitung Manasses ins Ostjordanland hingewiesen. Aber nichts im Texte deutet darauf hin. Vielmehr ist die Angabe in sich völlig klar und unzweideutig. Der Kamm des Gebirgslandes, das „Gebirge Ephraim", wird, wenn er überhaupt jemals bewaldet war, doch schon längst kahl gewesen sein, so gut wie „das Gebirge Juda"; liegen doch alle Städte hier oben. Dagegen ringsum liegt

noch Wald genug, durch dessen Rodung das Stammgebiet verdoppelt wird. Gewifs hat der Erzähler ein bestimmtes Gebiet im Auge, von dessen ehemaliger Bewaldung man noch wufste und das danach hiefs (man denke z. B. an die „Wälderstadt" Qirjat Je'arîm); wir sind freilich nicht mehr im Stande, seine Lage zu bestimmen. —

Wir wenden uns jetzt zu den einzelnen Unterstämmen. Ephraim ist, wie alle Namen auf -aim, ein echter Lokativ, dessen Wurzel auch in dem Namen des Ortes Ephrat(a) im Zentrum dieser Landschaft (S. 273, 3) vorliegt. Wie bekannt, bezeichnet Ephraim in der Regel zunächst das samaritanische Gebirgsland, und ist als Stammname ganz sekundär; das gentilicium ist daher Ephrati (Jud. 12, 5. Reg. I 11, 26, vgl. S. 367, 1. Sam. I 1, 1), d. h. ein Mann aus dem Gebirge Ephraim.

Mit den Grenzangaben des Priestercodex Jos. 16. 17, vgl. 18, 12 ff. würde auch dann nichts zu machen sein, wenn sie weniger korrupt überliefert wären; die alten Stammgrenzen waren eben schon in der Königszeit verwischt. Aus Sam. I 10, 2 sehen wir, dafs die Nordgrenze Benjamins unmittelbar beim Grabe Rachels bei Ephrat, ziemlich weit südlich von Bet-el, lag; trotzdem und trotz Jud. 1 weist der Priestercodex Jos. 18, 22 Bet-el an Benjamin und läfst die Grenze hier laufen, offenbar nördlich von der Stadt. Dafs die Propheten Samaria oft als Hauptstadt Ephraims bezeichnen, beweist zwar wenig, da hier dieser Name in viel universellerem Sinne gebraucht ist; aber es wird doch richtig sein, wenn der Priestercodex die Nordgrenze in diese Gegend verlegt und Sichem Jos. 21, 21 zu Ephraim rechnet. Denn auch der Ort Pir'atôn = Far'ata westlich von Sichem liegt nach Jud. 12, 15 (daraus Chron. I 27, 14) in Ephraim, am Fufs des „'Amaleqiterberges" (vgl. o. S. 392). Hier ist der „kleine Richter" 'Abdon ben Hillel begraben, auf den wie auf Ibṣân (S. 435, 3) die Geschichte von Ja'îrs 30 Söhnen und 30 Eselfüllen übertragen ist; er erhält zur Abwechslung 40 Söhne, 30 Töchter und 70 Eselfüllen. Ob in dem Namen ein Geschlechtsname zu suchen ist [Chron. I 8, 23. 30. 9, 36 verwertet den Namen 'Abdon im Stammbaum Benjamins], steht dahin.

Der Priestercodex gibt Num. 26, 38 ff. (von Chron. I 7, 20 ff. mit eigenen Phantasien ausstaffiert und verändert) dem Ephraim die Söhne Šutelach, Bekr und Tachan, der erstere hat noch einen Sohn 'Eran; nach ihnen heifsen vier ephraimitische

Geschlechter[1]). Das ist alles, was er über den bedeutendsten Stamm Israels zu sagen weifs! Tachan ist = Tochu, Toach im Stammbaum Samuels (oben S. 432), Bekr gehört zu Benjamin; über die beiden anderen Stämme wissen wir nichts. Aus anderen Quellen ist die Lücke nicht ausfüllbar; höchstens wäre Josua ben Nun (oben S. 476, 3) heranzuziehen, und, falls auf den ganz korrupten Vers Jos. 16, 2 in der Grenzbeschreibung soviel Verlafs ist, der Name der Arkiter von ʿAṭarôt [die Parallelen 16, 5 und 18, 13 haben statt dessen ʿAṭarôt Addâr], der dann mit dem Arkiter Chûšai Sam. II 15, 32 zu verbinden wäre und diesen als Ephraimiten erweisen würde, ferner der Name חופלטי als Ortsname Jos. 16, 3 (fehlt in den Parallelstellen). —

Der Stamm Manasse, Mnašše, ist, wie schon erwähnt, dem Deboralied noch unbekannt. Es ist nun sehr auffällig, dafs dieser Name schon im 7. Jhdt. als der eines Königs von Juda vorkommt, in einer Zeit, wo sonst Stammnamen noch nicht als Personennamen nachweisbar sind. Das legt den Gedanken nahe, dafs es sich hier um einen Personennamen handelt; und das wird dadurch bestätigt, dafs Mannašu, fem. Mannaši, -ša, sich im alten Babylonien als solcher findet[2]). Dazu stimmt eine Vermutung, die mir mein Kollege W. Schulze mitteilt, dafs der Eigenname *Μνασέας*, der sich gerade bei Semiten häufig findet[3]) und dessen *α* bei einem der griechischen Gemeinsprache angehörigen Namen kaum zu erklären wäre, nichts anderes sei als eine Hellenisierung von M'našše *Μανασσῆ*. Der Stamm Manasse ist also dadurch entstanden, dafs ein Häuptling dieses Namens josephische Tausendschaften (vor allem aus dem älteren Stamm Makîr) um sich gesammelt hat.

[1]) Die Absurdität, sowohl nach den Söhnen wie nach den Vätern Geschlechter zu benennen, begeht der Priestercodex auch bei Manasse und sonst.

[2]) Ranke, Early Babyl. personal names (oben S. 247, 1) p. 120. 191.

[3]) W. Schulze stellt mir folgende Belege zur Verfügung: *Ζήνων Μνασέου Κιτιεύς*, der Stoiker, der bekanntlich phönikischen Ursprungs war. *Μνασέας Ἀψῆτος*, Vater eines *Γηρύομων* (Gêr-ešmûn) aus Idalion rev. arch. n. s. 27, 1874, p. 90 [zwei andere Kyprier, bei denen der semitische Ursprung nicht sicher ist, ib. p. 91 n. 1. J. Hell. Stud. 12, 232]. *Μνασέας Τύριος* im Index Academic. ed. Mekler p. 109. *Ἀμὶν Μνασέου* in Arados CIG. 4536e = Lebas-Waddington III 1840. *Δημήτριος Δημητρίου τοῦ Μνασαίου*, Besitzer des Dorfs Baitokaike in Nordsyrien, das dann von einem Seleukiden dem Lokalgotte *θεὸς Βαιτοκαίκης* oder *ἅγιος οὐράνιος Ζεύς* geschenkt wird: CIG. 4474 = CIL. III 184 = Lebas-Waddington III 2720a.

Von manassitischen Tausendschaften ist aus der Gid'ongeschichte bekannt Abi'ezer in 'Ophra (oben S. 503); der Name erscheint daher im Priestercodex Num. 26, 30 [verkürzt zu אִיעֶזֶר] = Jos. 17, 2 [אֲבִיעֶזֶר] an der Spitze des mišpachot Manasses.

An Stelle Manasses nennt das Deboralied Makîr. Auch das ist ein Personenname „der Erkaufte, das Eigentum", den zur Zeit Davids ein in Lo'debar in Gil'ad wohnender Mann Makîr ben 'Ammiel trägt Sam. II 9, 4 f. 17, 27; der hebräischen Form entspricht babylonisch Makûr in den Namen Makûr-Sin, Makûr-Nannar[1]). Der Stamm ist also in derselben Weise entstanden, wie später Manasse. Da er dann in diesen aufging, wird er in der Genealogie zum Sohn Manasses gemacht, so Gen. 50, 23 (E), wo die Söhne des Makîr ben Manasse auf Josephs Knien geboren, d. h. von ihm adoptiert werden — offenbar um ihm einen Ersatz zu schaffen dafür, dafs Manasse und Ephraim von Jakob adoptiert sind[2]). Wie sekundär solche Genealogien sind und wie wenig sie wirklich historische Erinnerungen enthalten, ist hier ganz klar: wäre die herrschende Auffassung richtig, welche sie als krystallisierte Geschichte betrachtet, so müfste umgekehrt Makîr als der ältere Stamm der Vater oder die Mutter Manasses sein.

Makîr als Sohn Manasses behalten die Späteren bei[3]); dafs er wirklich als Stamm oder Unterstamm noch existierte, folgt daraus aber noch nicht. Nun haben sich bekanntlich die Israeliten vom Westjordanlande aus weithin in die Gebiete östlich vom Jordan, im nördlichen Gil'ad, nördlich vom Jabboq, ausgedehnt[4]), also in die Landschaft Bašan = Batanaea[5]) und

---

[1]) Ranke l. c. p. 119.

[2]) Weiter hat die Angabe keinen Zweck; ein wirklicher Josephstamm sind die bne Makîr nicht, sondern wenn an Stelle von Joseph dessen beide Söhne zu Söhnen Jakobs werden, so scheidet damit eben Joseph aus der Zahl der Stämme aus.

[3]) Jos. 13, 31, vgl. Deut. 3, 15. Jos. 17, 1 = Num. 26, 29. Chron. I 7, 14 macht ganz vernünftig Makîr abi Gil'ad zum Sohn eines aramäischen Kebsweibes des Manasse [so konstituiert Kittel im Handkommentar zur Chronik den Text offenbar richtig].

[4]) Vgl. dazu Smend, ZATW. 22, 144 ff.

[5]) Der Name liegt bei den Ägyptern in dem des Ortes Zarbasana = Ziribašani (Amarna 161, 4) vor, vgl. W. M. Müller Asien und Europa 273; bei den Assyrern wird er nicht erwähnt.

den Chaurân[1]); und diese Expansion wird allgemein[2]) den Manassiten zugeschrieben. Der Stamm, der hier safs, nannte sich Ja'îr — der Name „er erleuchtet" ist aufzufassen wie Jakob, Joseph u. s. w. — und hauste mit seinen Herden in Zeltdörfern חוֹת, die daher immer als die „Zeltdörfer Ja'îrs" bezeichnet werden. Von dem Eponymus „Ja'îr dem Gil'aditen" erzählt Jud. 10, 3 (wo er absurder Weise zu einem Richter Israels gemacht wird), dafs er 30 Söhne hatte, die auf Eselsfüllen עירים ritten, welche zugleich die 30 Ortschaften עירים repräsentieren, die man bis auf den heutigen Tag „Zeltdörfer Ja'îrs" nennt. Begraben ist er in Qammôn = *Καμοῦν* bei Pella und *Ἰαφροῦν* (d. i. einem Orte des bekannten Namens 'Ephrôn) Polyb. V 70, 12, j. die Ruinenstätte Qamm in dem Hügellande zwei Meilen östlich vom Jordan und südlich vom Jarmûq[3]). Hier wird also der Mittelpunkt dieser Ansiedlungen gewesen sein: man sieht, dafs sie nicht allzuweit vom Jordan entfernt waren; sie liegen noch in Gil'ad (Reg. I 4, 13). Aus ihnen stammt Davids Priester 'Ira' der Ja'irit Sam. II 20, 26. Nach einem zu der Quelle von Jud. 1, d. h. zu J gehörenden Bericht, der Num. 32, 39. 41 f. Jos. 13, 13 erhalten ist[4]), haben auch andere Manassiten sich hier festgesetzt: „(Num. 32, 39) Und [die Söhne des] Makîr ben Manasse zog[en] nach Gil'ad und verjagte[n] den Amoriter[5]), der in demselben wohnte. (41) Und Ja'îr ben Manasse ging und nahm ihre Zeltdörfer und nannte sie Zeltdörfer Ja'îrs. (42) Und Nobach ging und nahm Qenat und seine Töchter und nannte den Ort nach seinem Namen Nobach. (Jos. 13, 13) Und [die bne Israel] vertreiben nicht den

---

[1]) Dieser Name, den die Assyrer kennen, kommt im AT. nur bei Ezechiel 47, 16. 18 vor.

[2]) Nur der Priestercodex hat die Manassiten im Ostjordanlande ignoriert, wie Steuernagel im Handkommentar zu Josua S. 204. 215 f. zeigt und Num. 32, wo Halbmanasse v. 33 deutlich interpoliert ist, zweifellos macht.

[3]) Buhl Geogr. Pal. 256 nach Schumacher, vgl. dessen Karte Z. D. Pal. Ver. XX.

[4]) Die Zusammengehörigkeit mit Jud. 1 hat für Jos. 13, 13 Budde ZATW. VII 117. 127, für Num. 32, 39 ff. Valeton ZATW. VIII 148 erkannt. Dafs das Stück mit der mosaischen Zeit, in die es vom Redaktor hineingesetzt ist, absolut nichts zu tun hat, ist evident.

[5]) Der ursprüngliche Text wird Kanaanäer gesagt haben. v. 40 „und Mose gab das Gil'ad dem Makir ben Manasse und er siedelte sich in ihm an" ist Interpolation, welche den Zusammenhang mit c. 32 herstellen soll.

Gešuriter und den Maʿakatiter, und Gešûr und Maʿaka wohnte inmitten Israels bis auf diesen Tag.“ Während also in Jud. 10 Jaʾir ein in Gilʿad wohnender, genealogisch nicht weiter verknüpfter Stammahne ist, wird er hier zum Sohn Manasses und Bruder Makîrs gemacht; Nobach, der sonst nicht vorkommt, ist wohl ein dritter Bruder. Zugleich wird nicht nur Makîr nach Gilʿad gebracht, sondern auch das israelitische Gebiet viel weiter ausgedehnt, bis nach Nobach (auch Jud. 8, 11, vgl. S. 382, 1) = Qenât d. i. Kanatha Qenawât am Fuſs des Chaurângebirges. Das mag vielleicht der Umfang sein, den das israelitische Reich unter David in den Aramäerkriegen erreicht hat. Unter Salomo Reg. I 4 liegen im Ostjordanlande drei Provinzen: Gad (so LXX für Gilʿad) d. h. das Gebiet südlich vom Jabboq[1]) v. 19; Machanaim, d. i. das Land nördlich vom Jabboq v. 14; und Ramôt-Gilʿad[2]), mit dem Zusatz „ihm gehörte der Distrikt Argob in Bašan, 60 groſse Städte mit ehernen Mauern und Riegeln“ v. 13. Wenn das auch wohl sicher eine sekundäre Erweiterung ist, muſs Ramot oder Ramat in Gilʿad doch jedenfalls ziemlich weit von Machanaim entfernt, mithin (da die israelitische Macht sicher nie über den Jarmûq hinaus gereicht hat) im Nordosten, nach Edreʿi (Adraha) und Bašan zu, gelegen haben (vielleicht im heutigen Remthe erhalten); daher ist es bekanntlich auch in den Aramäerkriegen Achabs und Jorams die viel umstrittene Grenzfeste Israels gegen die Damascener (Reg. I 22. II 8, 28. 9, 1). Nach Smends Darlegungen[3]) ist es höchst wahrscheinlich identisch mit Mispa (Maṣṣeba) in Gilʿad. Daſs diese Gebiete (die dann Chazael dem Jehu entriſs Reg. II 10, 33) in der Tat zeitweilig zum israelitischen Reich gehört haben, geht daraus hervor, daſs nach Amos 6, 13 unter Jerobeam II. nicht nur Lo'debar, sondern auch Qarnaim = Aštarot Qarnaim nördlich von Edreʿi (wieder) erobert worden ist. Somit mag wirklich auch Qanât = Nobach zeitweilig israelitisch gewesen sein. Machanaim dagegen ist weit älterer Besitz: das beweist der Umstand, daſs Sauls Sohn Išbaʿal hier seine Residenz aufgeschlagen hat. Dem entspricht es, daſs

[1]) In der Glosse als Reich Sichons und ʿOgs bezeichnet; letzteres ist falsch, ersteres würde Num. 21, 21 ff. entsprechen.

[2]) Dazu die Glosse „ihm gehörten die Zeltdörfer des Jaʾir ben Manasse in Gilʿad“, fehlt LXX.

[3]) ZATW. 22, 155 ff.

die Sage den Ursprung des Namens mit Jakob verbindet (vgl. oben S. 275), der von Nordosten, eben von Mispe (= Ramat) und dem Berge Gilʿad her in diese Gegenden kommt.

Wenn die Verknüpfung des Namens Makîr mit dem Ostjordanlande echt ist, werden wir denselben in dieser Gegend zu suchen haben. Sie herrscht in der späteren Tradition ganz allgemein; daher heifst Makir Num. 26, 29 = Jos. 17, 1. Chron. I 2, 21. 23. 7, 14 der Vater Gilʿads[1]). Es würde also der ehemalige Stamm Makîr aus seinen Sitzen im Norden des Gebirges Ephraim über den Jordan gezogen sein, während im Westen der neugebildete Stamm Manasse seine Stelle einnahm. Doch sind jedenfalls auch andere, ostjordanische, Elemente an dieser Kolonisation der nördlicheren Gebiete beteiligt gewesen (wenn sich nicht vielmehr die hier ansässigen Beduinenstämme Jaʾîr und Nobach einfach an Gilʿad und damit an Israel angeschlossen und israelitische Elemente in sich aufgenommen haben). Denn die älteren Quellen (Jud. 11 f.; ebenso die S. 517 besprochene Stelle über Jaʾîr Jud. 10, 3) und überhaupt die Geschichtsbücher erwähnen Manasse und Makîr im Ostjordanlande nie (abgesehen von den Interpolationen in Reg. II 10, 33 und Jaʾîr ben Manasse I 4, 13), sondern sprechen immer nur vom Lande Gilʿad: und diesen Namen braucht das Deboralied als Stammnamen, während in ihm Makîr ein westjordanischer Stamm ist. — Als Sohn Manasses wird Jaʾîr auch Deut. 3, 14 bezeichnet[2]), während der Priestercodex ihn ignoriert.

Über den Jarmûq nach Norden, ins Djôlân (Gaulanitis), sind die Israeliten nie vorgedrungen: hier lagen, wie auch Jos. 13, 13 angegeben wird, die Aramäerstaaten Gešûr (Sam. II 3, 3. 13, 37. 14, 23. 15, 8) und weiter nördlich Maʿaka (Sam. II 10, 6. 8; vgl. Gen. 22, 24 oben S. 241), zu dem ursprünglich der Ort „Abel in Bet-Maʿaka“ im Quellgebiet des Jordan gehört haben mufs, der dann allerdings von den Westjordanstämmen okkupiert wurde, ebenso wie ein Teil des aramäischen Bet Rechôb (s. u. S. 539). Ein vierter Aramäerstaat, Ṭob (Jud. 11, 3. 5. Sam. II 10, 6. 8)

[1]) Chron. I 2, 21 heiratet Cheṣron (der wohl in dieser Genealogie ursprünglich der Sohn Rubens ist, aber in der Chronik als der Sohn des Pereṣ ben Juda gefafst wird) eine Tochter des Makîr abi Gilʿad, und zeugt von ihr den Sgûb, den Vater Jaʾirs, der hier nur noch „23 Städte im Lande Gilʿad“ hat. Dann entreifsen ihnen Gešûr und Aram „die Zeltdörfer Jaʾirs, Qenat und seine Töchter, 60 Städte — das sind alles die Söhne des Makîr abi Gilʿad“. Man sieht, wie hier verschiedene Excerpte zusammengestoppelt sind.

[2]) Die abweichende Genealogie der Chronik s. Anm. 1.

mit dem Ethnikon Iš-Ṭob, in den Makkabäerbüchern bekanntlich I 5, 13 *ἐν τοῖς Τουβίου* d. i. „in Iš-Ṭob“, II 12, 17 *οἱ λεγόμενοι Τουβιανοί*, mufs weiter östlich, etwa im nördlichen Bašan (Batanaea) gelegen haben.

Historische Kunde über die Ausbreitung der Israeliten in den Norden des Ostjordanlandes besitzen wir nicht; sie wird sich, wie derartige Kolonisationen gewöhnlich (vgl. die analoge Ausbreitung in der Zeit des Judentums), langsam vordringend unter mancherlei kleinen Reibungen und Kämpfen vollzogen haben. Die Sage erzählt statt dessen von dem gewaltigen Riesen ʿOg König von Bašan, der bei Edreʿi geschlagen wird, der aber ursprünglich vielleicht eher zu den Ammonitern gehört hat, in deren Hauptstadt sein Bett gezeigt wird (oben S. 477). Die Bearbeitung der Sagengeschichte (E[2]) verlegt diesen Kampf in die Zeit des Mose (Num. 21, 33 ff., danach Deut. 1, 4. 3, 1 ff.) und knüpft daran die von Mose gestattete Ansiedlung des halben Stammes Manasse in seinem Gebiet (Jos. 12, 6. 13, 29 ff. Deut. 3, 13 f.; Num. 32, 33 interpoliert). Dabei erhält dann ʿOg auch die Städte ʿAštarot (nach Jos. 13, 31. 21, 27 an Manasse gegeben) und Salka (j. Salchad) im Chaurângebirge (Jos. 9, 10. 12, 4 f. 13, 11 f. 30. Deut. 1, 4) und im ganzen „60 grofse Städte mit Mauern und ehernen Riegeln aufser den zahlreichen Ortschaften der Bauern“ (Deut. 3, 4 f. = Jos. 13, 30. Reg. I 4, 13); und auch Gešûr und Maʿaka werden natürlich erobert[1]) (Deut. 3, 14. Jos. 12, 5 = 13, 11). Dafs das alles gar keinen Wert hat, bedarf keiner Bemerkung.

Auf diesen Elementen beruht der Stammbaum Manasses im Priestercodex, der uns Jos. 17 und in anderer Fassung Num. 26 vorliegt. Dort hat Manasse aufser Makîr noch sechs Söhne, nach denen seine mišpachot benannt sind, den aus Gidʿons Geschichte entnommenen Abiʿezer, Cheleq (d. i. Anteil, Grundstück), Asriʾel, Škem, d. i. Sichem, das hier also zu Manasse gerechnet wird, Cheper[2]), Šemidaʿ שמידע, ein Name, der als *φυλὴ Σομαθηρῶν* in Palmyra wiederkehrt[3]), also offenbar ins Ostjordanland gehört.

[1]) In anderer Art hilft sich der Chronist I 7, 15 f., indem er Makîr eine Frau Namens Maʿaka heiraten läfst.

[2]) Schwerlich dem Ort oder „Land“ im Westen Judas Reg. I 4, 10. Jos. 12, 17 (oben S. 437) entlehnt.

[3]) Lebas-Waddington III 2308, bei den Arabern banu Sameidaʿ, aus deren Haus Odheinat stammt; vgl. Blau ZDMG. XXVII 352 ff.

Man sieht, wie verschiedenartig der Ursprung dieser Namen ist. Makîr, der nach Gil'ad und Baŝan geschickt wird, „weil er ein Krieger ist", hat hier einen Sohn „das Gil'ad הגלעד"; von dem stammt Cheper (der hier wiederholt wird), von diesem Ṣlopchad, der keinen Sohn sondern nur fünf Töchter hat: Machla, No'a, Chogla, Milka, Tirṣa. Man würde gern glauben, dafs hier Namen ostjordanischer Geschlechter erhalten wären, wenn nicht Tirṣa die bekannte ephraimitische Königsstadt und auch No'a vermutlich identisch mit dem Ort הנעה in Zebûlôn Jos. 19, 13 wäre. Num. 26, 28 ff. werden alle Namen dem Gil'ad ben Makîr untergeordnet, und so fallen die beiden Cheper zusammen, was offenbar das korrektere ist[1]). —

Die „Leute zur Rechten", d. h. im Süden des Zentralstammes Ephraim, von dem sie sich losgelöst haben, bne ha-Jemini (der einzelne meist îŝ Jemînî, das Land ארץ ימיני Sam. I 9, 4) — daher mufs der Eponymus den Bestandteil ben beibehalten (vgl. o. S. 311) und heifst Benjamin[2]) — bewohnen den schmalen, nicht viel mehr als 1 Meile breiten Landstreifen, der sich von der Höhe des Gebirges Ephraim zwischen Ephrat südlich von Bet-el im Norden und Jerusalem im Süden zum Jordan hinabzieht. Im Westen sind sie durch die Kana'anäer von Gib'on begrenzt; auf der Höhe des Gebirges[3]) liegen die Orte Gib'a (Sauls), Geba', 'Anatôt u. a. (ob Rama ursprünglich zu Benjamin gehörte, ist nach der Samuellegende recht zweifelhaft), unten die wohl bedeutendste seiner Städte, Jericho, mit dem grofsen Heiligtum des Gilgal (S. 473 f.). Jericho, wahrscheinlich die „Mondstadt", mufs ein ansehnlicher kana'anäischer Ort gewesen sein. Dafs es zu Benjamin gehörte, kann nicht zweifelhaft sein[4]); wenn die Sage seine

[1]) Cheper könnte aber in Jos. 17, 2 interpoliert sein. Dann kommen hier die zehn Landesteile heraus, die v. 5 gefordert werden: fünf für die übrigen Söhne, fünf für die Töchter Ṣlopchads. Bekannt ist, dafs die letzteren im Priestercodex benutzt werden, um daran das Gesetz über die Erbtöchter anzuknüpfen Num. 27, 1 ff. 36. Ihr Erbrecht wird aber auch Jos. 17, 4 erwähnt, so dafs die Priorität doch wohl der Liste in Numeri zusteht.

[2]) bne Benjamîn ist bekanntlich eine barbarische Form, die nur von Schriftstellern gebraucht wird, die nicht mehr Hebräisch konnten.

[3]) das in der Ehûdgeschichte Jud. 3, 27 mit vollem Recht „Gebirge Ephraim" heifst, obwohl es sich natürlich in der ursprünglichen Sage nur um die Jeminiter gehandelt haben kann [unser Text sagt allerdings durchweg Israel].

[4]) Über seine Identität mit der „Palmenstadt" Jud. 1, 16. 3, 13. Deut. 34, 3. Chron. II 28, 15 s. o. S. 76 f.

Eroberung dem ephraimitischen Heros Josua (oben S. 476) zuschreibt, so wird darin die Erinnerung an die Zeit fortleben, wo die „Leute im Süden“ sich noch nicht von den übrigen Ephraimiten (dem Hause Joseph) als besonderer Stamm geschieden hatten. Daneben steht eine völlig selbständige Gründungssage Reg. I 16, 34 (vgl. o. S. 266, 1); unser Text verbindet beide Erzählungen, indem er die Stadt durch Josua zerstört und verflucht werden läfst, und den Wiederaufbau unter Achab setzt, im Widerspruch mit Jud. 1, 16. Sam. II 10, 5 (vgl. auch Reg. II 2, 4 ff.).

Das Gebiet des Stammes ist sehr klein; aber durch seine Lage und durch die energische Persönlichkeit, die er in Saul erzeugt hat, ist er zu grofser historischer Bedeutung gelangt. Dafs er in Jud. 1 nicht vorkommt, ist schon erwähnt. Der Segen Jakobs charakterisiert ihn als „räuberischen Wolf, am Morgen frifst er den Raub, des Abends verteilt er die Beute“. Das ist der echte Benjamin; damit vergleiche man das Bild beim Jahwisten, um zu ermessen, wie weit dessen Erzählungen von der alten Volkstradition abstehen und wie wenig Berechtigung es hat, sie nach moderner Manier rationalistisch zu historisieren. Dem Bilde des Jahwisten näher steht der Segen Moses: „Benjamin ist der Liebling Jahwes; er sitzt in Sicherheit, tagtäglich beschirmt er ihn (?); und zwischen seinen Schultern (= Bergrücken) hat er (d. i. Benjamin) sich gelagert“. Da ist der Wolf gesättigt und ist fromm geworden, und es herrscht der Friede der Königszeit.

Die Eroberung Jerichos und die Erhebung des Gilgal zum Hauptheiligtum des neugebildeten Stammes wird in sehr frühe Zeiten fallen, etwa ins 13. Jhdt. Sein Gebiet erstreckte sich jetzt bis an den Jordan und den Nordrand des Toten Meeres. Von seinen Kämpfen mit den Nachbarn im Osten, den Moabitern, und ihren Wechselfällen erzählt die Sage von Ehûd[1]) und ʿEglon. Auch nach Westen haben die Jemiiten sich auszudehnen versucht. Der grofse Sieg bei Gibʿon, an den die Erinnerung im Liede fortlebt (Jos. 10, 12 f., vgl. oben S. 439 f.), und den die Geschichtskonstruktion dann dem Josua zuschreibt, mag zur

[1]) Dafs Ehûd Gentilname ist, wie STADE annimmt, folgt aus dem ganz wertlosen Verse Chron. I 7, 10, der die absurdesten Namen zusammenstellt (Jeʿûš, Benjamin, Ehud, Knaʿna, Zetân, Tarsiš, Achišachar, alles Söhne des Jediaʾʾel), in keiner Weise. — Echûd Chron. I 8, 6 in einer gleich wertlosen Genealogie ist wohl Schreibfehler für Ehûd.

Folge gehabt haben, dafs die Choriter (o. S. 331) von Gib'on und den südwestlich benachbarten Orten Kephîra (j. Kefire), Be'erot [1]) und Qirjat-Je'arîm durch einen feierlich beschworenen Vertrag in ein Schutzverhältnis zu Israel, d. i. doch wohl zu den Jeminiten, traten, und sich zu Frohndiensten verpflichteten [2]). Bekanntlich hat Saul diesen Vertrag gebrochen und „die Gib'oniten getötet" Sam. II 21, 1; er „sinnt sie zu vertilgen, so dafs sie im ganzen Gebiet Israels nicht mehr bestehen" v. 5. Dafür liefert ihnen dann David, da sie nicht selbständig handeln können — „es ist uns nicht gestattet einen Mann in Israel zu töten" sagen sie v. 4 —, sieben Nachkommen Sauls zur Vollziehung der Blutrache aus. Aus Sauls Vorgehen wird es sich erklären, dafs Gib'on offenbar von Anfang an zum Reich Davids gehörte Sam. II 2, 12 ff. und Qirjat Je'arîm jetzt zu Juda gerechnet wird. David hat dann bei Gib'on den grofsen Sieg von Ba'al-Peraṣim über die Philister gewonnen (Sam. II 5, 25 [verschrieben גבע] = Chron. I 14, 16. Jes. 28, 21; vgl. oben S. 184. 435). Damals waren die Gib'oniten bereits eifrige Jahweverehrer (Sam. II 21, 6 ff.), und hier stand die grofse Bama, an der Salomo sein Königsopfer darbrachte Reg. I 3, 4 ff. 9, 2. Krieger aus Be'erot

[1]) unterhalb Gib'ons Euseb. onom. 233, vgl. Guthe Bibelwörterbuch S. 75 f. Die Liste der 4 Orte ist nur in der Erzählung des Priestercodex Jos. 9, 17 erhalten, aber offenbar von diesem aus der Vorlage übernommen. — Jos. 18, 25—28 werden alle vier zu Benjamin [Be'erot auch Sam. II 4, 2], dagegen 15, 60. 18, 14 Qirjat-Je'arîm zu Juda gerechnet; ebenso schon Jud. 18, 12.

[2]) Nach dem Priestercodex Jos. 9, 21 wurden sie „Holzhauer und Wasserschöpfer für die ganze Gemeinde", nach E v. 23 „für das Haus meines Gottes"; v. 27 verbindet beides („für die Gemeinde und für den Altar Jahwes") und bezieht das in einem deuteronomistischen Zusatz („bis auf diesen Tag, für die Stätte, die er erwählen wird") auf den Tempel von Jerusalem. Daran ist natürlich nicht zu denken; doch ist es sehr wohl möglich, dafs die ihnen auferlegten Frohnden eben in Leistungen für den Kultus (d. i. natürlich für die benjaminitischen Heiligtümer, nicht für ein Zentralheiligtum) bestanden. In dem im Text angeführten Verse Sam. II 21, 4 tritt die politische und rechtliche Untertänigkeit scharf hervor. Dafs sie in alte Zeiten zurückgeht, lehrt eben diese Stelle; darum kann die Sage sie auf die Zeit der Eroberung zurückführen [die Einführung Josuas ist allerdings sekundär, vgl. oben S. 413. 417; der Zusatz Sam. II 21, 2 gibt keinen weiteren Aufschlufs]. Es ist daher nicht daran zu denken, dafs die Unterwerfung der Gib'oniten erst aus der Königszeit stamme; und mit den „Knechten Salomos" Ezra 2, 55 ff., an die Steuernagel im Handkommentar zu Josua S. 189 denkt, haben sie vollends nichts zu tun.

finden wir in den Heeren Sauls Sam. II 4, 2 und Davids II 23, 37. Die Frohndienste der Gibʿoniten mögen noch lange bestanden haben, da sonst Jos. 9 nicht davon erzählen würde; im übrigen aber sind sie und ihre Nachbarn wie die übrigen Kanaʿanäer (Choriter) in der Königszeit, welche die alten nationalen Gegensätze nivellierte, völlig mit Israel verschmolzen.

Wie früher mit Gibʿon, so haben die Jeminiten unzweifelhaft später mit den Philistern Kämpfe geführt; daher trifft sie der Rückschlag und die Philisterherrschaft um so schwerer. — Unter Salomo bildet Benjamin eine eigene Provinz Reg. I 4, 18, während die Provinz „Gebirge Ephraim“ v. 8 offenbar die beiden Stämme Ephraim und Manasse umfafst.

Von Geschlechtern (Tausendschaften oder mišpachot) kennen wir Geraʾ und Bekr (oben S. 431 f.). Die Liste des Priestercodex (Gen. 46, 21, mit Schreibfehlern und anderer Ordnung Num. 26, 38 ff. und Chron. I 8, 1 ff.) nennt Belaʿ, Bekr, Ašbel, Geraʾ und noch sechs andere Namen, mehr als bei irgend einem anderen Stamm, die wenn überhaupt, so höchstens im Judentum einen Inhalt gehabt haben können (vgl. o. S. 430).

Die wunderliche, aus allen möglichen Reminiscenzen aus dem Richterbuch und der Geschichte von ʿAi, der Sodomgeschichte und der Geschichte Sauls zusammengearbeitete Erzählung von der Vernichtung und Wiederherstellung Benjamins Jud. 19—21 benutzt zwar 21, 19 ff. einen aus dem Frauenraub stammenden Hochzeitsbrauch, der bei dem Stamm wirklich existiert haben mag, aber sie kann daraus nicht entstanden sein. Vermutlich ist ihre eigentliche Absicht, in Form einer erbaulichen Legende den Untergang des alten israelitischen Benjamin und die Entstehung eines neuen jüdisch-frommen zu schildern, der durch den Anschlufs dieser Gebiete an Juda seit der Zeit Josias erwachsen ist.

Dan. Die Simsonsagen.

Der Überlieferung nach hat in den Tälern westlich vom Gebiet der Kanaʿanäer von Gibʿon mit Qirjat Jeʿarîm u. s. w. und von Jerusalem ursprünglich der Stamm Dan gesessen[1]). Der Priestercodex Jos. 19, 40 ff. weist ihm denn auch hier sein Gebiet zu, mit den Orten Ṣorʿa, Ešta'ol, Bet-šemeš (hier עיר שמש), Šaʿalbîm,

[1]) Über den Ursprung des Namens, der ja mit „richten“ irgendwie zusammenhängen mufs, weifs ich nichts zu sagen.

Aijalon, Gibbeton u. a., darunter selbst die Philisterstadt ʿAqqaron. Dem entgegen heifst es Jud. 1, 34 f.: „Der Amoriter[1]) drängte die bne Dan ins Gebirge und liefs nicht zu, dafs sie ins Tal hinabstiegen; so brachte der Amoriter es fertig, in Har-Cheres, Aijalon und Šaʿalbîm wohnen zu bleiben; als aber die Hand des Hauses Joseph schwer wurde, wurden sie tributär". Sorʿa und Eštaʾol sind nicht genannt, weil sie in der Erzählung Jud. 18, 11, der die Simsongeschichte 13, 2 folgt, als Sitze der Daniten gelten, die dann von ihnen bei dem Zuge nach Laiš geräumt werden. Die Ergänzung von Jud. 1, 34 f. liegt, wie Budde erkannt hat, in verstümmelter Gestalt Jos. 19, 47 vor, wo erzählt wird, dafs die Daniten Lešam erobert und nach ihrem Vater Dan benannt haben. Das ist eine kurze Zusammenfassung der Jud. 18 ausführlich vorliegenden Erzählung, wie die 600 Krieger starke mišpacha Dan von Ṣorʿa und Eštaʾol auszieht, unterwegs das Jahwebild des Micha mitnimmt, und den Ort Laiš „im Tale das zu Bet-Rechob gehört" — einen Ort dessen Bewohner friedlich nach Art der Phöniker („Sidonier") leben, in gutem Wohlstand, aber fern von Ṣidon und ohne Beziehung zu anderen Menschen — überfallen und ausmorden, und dann als Stadt Dan wieder aufbauen. Die Sage wird gewifs einen historischen Kern enthalten; in dieser Art mögen manche Ansiedlungen israelitischer Geschlechter entstanden sein. Die Begebenheit fällt in sehr frühe Zeit, lange vor den Deborakampf; denn da sind die Daniten schon hier ansässig und gehen als Ruderknechte auf die Schiffe der phönikischen Küstenstädte. Dem entspricht es, dafs es nach Sam. II 20, 18 LXX sprichwörtlich war, Abel und Dan, die abgelegenen Städte im äufsersten Norden, als die Hüterinnen altisraelitischer Bräuche zu betrachten. Die geschichtliche Zeit kennt Dan nur als diese Stadt, die aber zu keinem Stammgebiet gehört, sondern den Anspruch durchgesetzt hat, ein Stamm für sich zu sein, obwohl sie nicht gröfser ist als sonst eine Tausendschaft — daher gibt auch der Priestercodex Gen. 46, 23 = Num. 26, 42 Dan nur éine mišpacha Namens Chušâm oder Šûcham[2]), die in

[1]) Wenn dieser Abschnitt zu dem alten Bestande von Jud. 1 gehört, mufs ursprünglich „der Kanaʿanäer" dagestanden haben. Im übrigen vgl. Budde ZATW. VII 107 f. und 118 f.

[2]) Sehr wahrscheinlich ist es gerade nicht, dafs diese éine mišpacha Dans noch einen besonderen Namen gehabt haben soll. Jud. 18 nennt, wie schon erwähnt, die Daniten selbst eine mišpacha.

Wirklichkeit allerdings dem Grenzgebiete Judas angehört, da sie als Chašum unter den judäischen Geschlechtern, als Chušim bei Benjamin wiederkehrt (o. S. 430). Dafs Dan ein selbständiger Stamm geblieben ist, spricht der Segen Jakobs aus: „Dan soll seine Leute richten (d. h. eigene Gerichtsbarkeit behalten, vgl. S. 505), wie ein jeder der Stämme Israels. Dan sei eine Schlange am Wege, eine Viper an der Heerstrafse, die das Rofs in die Hufe beifst, dafs der Reiter rückwärts abstürzt: auf Deine Hilfe hoffe ich, Jahwe!“ Die Hoffnung hat sich erfüllt, mit Gottes Hilfe ist es Dan gelungen, seine Vipernatur recht gründlich zu erweisen — eben darum kann der Ahne diesen frommen Wunsch aussprechen. Im Segen Moses ist Dan „ein junger Löwe, der aus dem Bašan[1]) hervorspringt“: Dan hat also die guten alten Sitten in der Tat auch in der Königszeit noch beibehalten, und wird seinen Nachbarn auch damals noch durch manchen Raubzug lästig gefallen sein.

Von dem ehemaligen Aufenthalt Dans im Süden wird der Name „Lager Dans“ abgeleitet, den eine Gegend „hinter Qirjat Je'arîm“ Jud. 18, 12 trug, Jud. 13, 25 fälschlich „zwischen Ṣor'a und Esta'ol“ verlegt[2]). Das mag ja wirklich davon herrühren, dafs hier in uralter Zeit die Daniten einmal gelagert haben — solche Lokalnamen bleiben oft lange —; aber als sicheren Beweis dafür wird man es nicht ansehen dürfen; der Name kann sehr gut irgend einen ganz anderen Ursprung haben. So ist vielleicht diese ganze Tradition zu Unrecht aus diesem Ortsnamen herausgesponnen. Denn eine weitere Grundlage hat sie offenbar nicht; und es ist zwar keineswegs unmöglich, dafs etwa im 13. oder 14. Jahrhundert, zur Zeit der ägyptischen Oberherrschaft, ein israelitischer Stamm schon so weit ins Tal hinabgedrungen wäre, aber sehr wahrscheinlich ist es nicht gerade, wo die Josephstämme (und ebenso Juda) noch Jahrhunderte später ganz auf das Gebirge und die Abdachung zum Jordan beschränkt sind und wo die Daniten durch die Kana'anäer

[1]) Dieser Name ist hier auffallend weit gefafst.

[2]) Die beiden Angaben stimmen nicht zusammen; Ṣor'a und Eštaol liegen tiefer unten nahe bei einander, Qirjat Je'arîm etwa 1½ Meilen weiter oben. Die Angabe von Jud. 13 schöpft aus Jud. 18, verlegt aber das Lager, weil sie Simson zum Sohn des Manoach macht, der „zwischen Ṣor'a und Eštaol“ sein Grab hat (16, 31); daher mufs Simson seine Jugend hier, nicht weiter oben bei Qirjat Je'arîm, zugebracht haben.

in ihrem Rücken, in Gibʿon, Qirjat Jeʿarîm, Gazer, Jerusalem, völlig von dem übrigen Israel abgeschnitten gewesen wären.

Jedenfalls aber nennt die Rekonstruktion der Danitengeschichte in Jud. 1 mit Recht die Amoriter, d. i. Kanaʿanäer oder richtiger Choriter (vgl. o. S. 340), als ihre Gegner, die sie nicht in die Täler und Städte hinablassen, nicht die Philister; denn diese gab es zu der Zeit, in die ihre Geschichte gesetzt werden mufs, noch nicht in Syrien, sie sind erst unter Ramses III., bald nach 1200 v. Chr., in die Šephela gekommen.

Dagegen wird, wenn die Sage von Simson diesen zu einem Daniten macht und von seinen Händeln mit den Philistern erzählt, damit supponiert, dafs die Daniten noch zur Zeit der Philisterkämpfe in Ṣorʿa und Eštaʾol gesessen hätten, unter philistäischer Herrschaft (Jud. 13, 5). Das widerspricht den geschichtlichen Tatsachen durchaus; aber die Verbindung Simsons mit den Daniten ist auch nur ganz äufserlich und sekundär. Sie ist lediglich dadurch herbeigeführt, dafs man ihm den Manoach zum Vater gegeben hat, den Eponymus des Choritengeschlechts, das in Ṣorʿa safs (s. o. S. 340) und später judaisiert worden ist. Denn auch in der Simsonsage hat Simson selbst mit Ṣorʿa weiter nichts zu tun: nicht er selbst hat hier „zwischen Ṣorʿa und Eštaol“ sein Grab, sondern sein Vater Manoach, der Eponymus, in das dann, widersinnig genug, Simsons Leiche von seinen Verwandten („seinen Brüdern und seinem ganzen Geschlecht בית אב“) gebracht wird Jud. 16, 31. Da nun die historische Darstellung, welche die Simsonsage in die Geschichte Israels einzureihen hatte, dieselbe in alte Zeit versetzen mufste und einen israelitischen Stamm brauchte, der damals hier gesessen hatte, benutzte sie die Danitentradition und machte ihn und Manoach zu Daniten (13, 2); und dementsprechend schliefst sie seine Geburtsgeschichte mit der Angabe ab, dafs, als er heranwuchs, „der Geist Jahwes anfing ihn anzustofsen im Lager Dans zwischen Ṣorʿa und Eštaol“ 13, 25, das damit auch noch glücklich untergebracht, aber falsch lokalisiert ist.

Weiter aber ist von Dan in der Simsongeschichte nicht die Rede; im Gegenteil, die Erzählung vom Eselskinnbacken bei Lechi und der Höhle von ʿEṭam spielt in Juda 15, 9. 11. Im übrigen haben die einzelnen Schwänke, die von Simson erzählt werden, mit den Stämmen und ihrer Geschichte überhaupt nichts zu tun: er ist mit keinem Stamm verknüpft, sondern ein

Heros, der völlig isoliert dasteht und überall ausschliefslich allein handelt, ohne jede Beziehung zu einem Stamm, also durchaus das Gegenteil der zu Stammesrepräsentanten gewordenen Gestalten des Jakob oder auch des Jephtach. In ihrer gegenwärtigen Gestalt haben die Simsonsagen den Gegensatz zu den Philistern, den „Unbeschnittenen“ (Jud. 15, 18, wie in der Davidsage Sam. I 18, 27), zur Voraussetzung, schildern aber nicht etwa den grofsen nationalen Krieg, sondern die kleinen Reibereien, wie sie in diesen Gebieten Jahrhunderte lang an der Tagesordnung gewesen sein werden, im Gegensatz zu den friedlichen Beziehungen im Süden, welche den Hintergrund der Sagen von Abrahams und Isaaks Verkehr mit Abimelech bilden. Sie freuen sich, wie der Held den Philistern allerlei Tort angetan und manchen Schabernack gespielt hat, z. B. ihre Felder angesteckt, eine Anzahl Askaloniten erschlagen (14, 19), die Stadttore von Gaza auf den Berg bei Chebron hinaufgeschleppt (16, 3) und noch im Tode den Dagontempel zerstört hat. Eine andere Sage läfst ihn in Timna wohnen, das hier mit Recht als Philisterstadt gilt, assyr. Tamnâ zwischen Altaqû und ʿAqqaron[1]), jetzt Tibne unterhalb Ṣorʿa und Betšemeš am Rande der Ebene, und hier ein Philistermädchen heiraten und Händel finden. Die Sage von c. 15, 8 ff. führt den Namen des Ortes Lechi „Kinnbacken“ und der hier gelegenen „Kinnbackenhöhe“ Ramat-Lechi, sowie ihren Quell ʿAin ha-Qore' auf ihn zurück: das sei der Kinnbacken eines Esels, mit dem der Riese die Philister schlug, und den Quell habe Jahwe daraus hervorbrechen lassen um seinen Durst zu stillen. Man sieht, das alles sind keine Sagen von Philisterkämpfen, sondern diese sind lediglich benutzt, um den in ganz anderen Vorstellungen wurzelnden Simsonsagen einen historischen Hintergrund zu geben.

Šimšôn heifst der „Sonnenmann“; seine Gestalt ist nicht zu trennen von dem Sonnenkult, der bei der vorisraelitischen (choritischen) Bevölkerung dieser Gebiete sehr stark verbreitet gewesen sein mufs, wie die Ortsnamen Bet-Šemeš, Har Cheres (Jud. 1, 35), Tamnat-Cheres (die Heimat Josuas S. 476) lehren. Dafs die Gestalt Simsons rein mythisch ist, ist oft hervorgehoben. Er ist ein ungeheurer Riese, dessen Kraft in seinem

[1]) Schrader KAT.[2] 170; ebenso Jos. 15, 10. 19, 43 (zu Dan gerechnet). Das Timna der Judageschichte oben S. 434, 2 (= Jos. 15, 57) ist ein anderes.

gewaltigen Haarwuchs sitzt, der Löwen mit den Händen zerreifst und die Scharen der Feinde mit einem Eselsknochen von der Gröfse eines Berges niederschlägt. Er versengt die Felder durch Füchse, denen er brennende Fackeln an die Schwänze bindet. Besonders charakteristisch für ihn ist, dafs er überall, wo er hinkommt, ein Verhältnis zu den Weibern anknüpft[1]). So erliegt er denn schliefslich durch Weibertücke; er verliert seine Haare und sein Augenlicht, und sucht dann selbst den Tod. In vielen dieser Züge blickt der alte solare Mythus noch deutlich durch; doch unterlasse ich eine Deutung im einzelnen umsomehr, da er in der uns vorliegenden Gestalt überall gründlich umgewandelt und durchsetzt ist mit Zügen, die dem Gebiet der volkstümlichen Schwänke und des Märchens angehören.

Simson ist also ursprünglich ein kanaʿanäischer (choritischer) Sonnengott, dann ein solarer Heros (das sagt sein Name, nicht Šemeš sondern Šimšôn). Die Mythen, die man von ihm erzählt, sind dann von den Israeliten genau in derselben Weise übernommen und in Sagen und Märchen umgesetzt worden, wie wir das oben bei den Mythen von Abraham und vor allem von Jakob, Esau und Laban gefunden haben; der Zug ins derbe, drastisch-komische, der den Simsongeschichten des Richterbuchs ihren eigentlichen Charakter gibt, ist uns auch in den Jakobsagen entgegengetreten. Der in denselben Gegenden wurzelnde Josua ist ursprünglich vielleicht eine dem Simson eng verwandte Gestalt gewesen (o. S. 476 Anm. 2 u. 3), die sich dann aber in ganz anderer Richtung entwickelt hat.

Mit Dan hat Simson nicht das mindeste zu tun; diese Verbindung ist rein literarisch und erst von dem Verfasser von Jud. 13 ff. geschaffen worden. Vielmehr sind es, wie Jud. 1, 35 ganz richtig gesagt wird, die Josephstämme gewesen, welche (etwa seit dem 12. Jahrhundert) gegen die Kanaʿanäer dieser Gebiete vordrangen, sie untertänig gemacht, und sich unter ihnen angesiedelt haben. Das führte dann zum Zusammenstofs mit den Philistern. Damals aber waren Betšemes (Sam. I 6, 13 ff.)

[1]) Ursprünglich wird hier, wie in den griechischen Mythen und wie Gen. 6, 1 ff., von den Ehen erzählt gewesen sein, welche der Sonnengott mit irdischen Frauen schliefst und aus denen Heroen hervorgehen. In der Übernahme des Mythus als Märchen zu den Israeliten ist dieser Zug aber ganz verwischt; Kinder hat Simson in der Erzählung des Richterbuches nicht.

und Qirjat-Je'arîm (Sam. I 6, 21 f., vgl. II 6, 1 ff. und Jud. 18, 12) bereits israelitisch. Dafs die Ausdehnung Judas in diese Gebiete (das dann schliefslich alle diese Orte[1]), vor allem Qirjat-Je'arîm, vgl. S. 523 f., annektiert) erst in spätere Zeit fällt, ist oben S. 436 f. genügend besprochen.

Die Stämme des Ostjordanlandes. Jephtach.

Über die Wohnsitze des Stammes R'uben sind wir, da die Erwähnung im Deboralied keinen sicheren Anhalt gibt, ausschliefslich auf die späteren Angaben angewiesen, wonach das Land zwischen Arnon und Jabboq von Mose den Stämmen Ruben und Gad zugewiesen ist (Num. 32, 33 ff. Deut. 3, 12. Jos. 12, 6 = 13, 8. 13, 15 ff.); E hat eben deshalb Num. 21, 21 ff. ein Reich des Amoriterkönigs Sîchon von Chešbon konstruiert, das diese Gebiete umfafst[2]) und von Mose erobert wird. In Wirklichkeit beweist eben das Lied, das er dafür zitiert, dafs Sîchon ein Moabiterkönig gewesen ist, der in Chešbon (das denn auch bei Jes. 15, 4. 16, 8. Jerem. 48, 45 f. eine Moabiterstadt ist) residierte und von den Israeliten, die von Norden kamen, besiegt worden ist; diese Kämpfe gehören vermutlich ins neunte Jahrhundert[3]). Die meisten der Orte nördlich vom Arnon, welche Num. 32 und Jos. 13 an Ruben und Gad verteilt werden, sind bei Jesaja und Jeremia die Hauptsitze der Moabiter, wenn auch zum Teil strittiges Gebiet. Namentlich 'Omri hat, wie die Meša'inschrift lehrt, einen Teil von ihnen erobert, den dann Meša' wiedergewinnt; aber seine Hauptstadt Daibon, nördlich vom Arnon, die Jos. 13 an Ruben weist, wird aufser etwa in der Zeit Davids niemals israelitisch gewesen sein[4]). Im übrigen schoben sich jedoch hier die verschiedenen Stammgebiete durcheinander; Meša' selbst sagt, dafs „der Mann von Gad seit der Urzeit im Lande 'Aṭarôt wohnte" und hier ein Numen (דודה, s. o. S. 257) verehrte, dessen Opferherd er, als er den Ort

[1]) Der Priestercodex weist Jos. 15, 33 ff. die angeblich danitischen Orte Ṣor'a, Ešta'ol u. s. w. an Juda.

[2]) Ausgenommen ist nur die Stadt Ja'zer weiter im Osten, die besonders erobert wird Num. 21, 32. — Über Jud. 11, 12—28 s. die evidente Erklärung von Smend ZATW. 22, 129 ff. (vgl. u. S. 533 f.).

[3]) s. ZATW. I 128 ff. V 36 ff.

[4]) Die Stationenliste Num. 33, 45 f. nennt den Ort freilich Daibon-Gad.

eroberte und ausmordete, dem Kamoš als Beutestück darbrachte. ʿAṭarôt, Num. 32, 34 richtig an Gad gegeben, liegt zwei Meilen nördlich vom Arnon in der Nähe des Absturzes zum Toten Meer (j. ʿAṭṭârûs). Wir sehen daraus, dafs es sehr problematisch ist, wenn die Verteilung des Gebiets in Num. 32, 34 ff. Jos. 13, 15 ff. (im einzelnen weichen die beiden Listen stark voneinander ab) Ruben die südlichen, Gad meist die nördlichen Gebiete zuweist. Offenbar hat die spätere Zeit eine genauere Kunde über die Wohnsitze des früh verschollenen Stammes Ruben nicht mehr besessen.

Trotzdem glaube ich nicht, dafs wir ernstlich bezweifeln dürfen, dafs die Tradition Ruben[1]) mit Recht ins Ostjordanland versetzt; hätte er im Westen gesessen, so wäre nicht nur eine nachträgliche Verpflanzung unbegreiflich, sondern auch das Schweigen der historischen Quellen, die ihn nie erwähnen[2]) — denn dafs der Stamm noch bis in die Königszeit hinein existierte, beweist der Segen Moses, der ihn nennt, während er Simeon nicht mehr erwähnt. Dafs der „Daumenstein" Eben-Bohan südwestlich von Jericho am Aufstieg zum Gebirge Jos. 15, 6 = 18, 17 als „Stein Bohans des Sohnes Rubens" gedeutet wird, kann nichts dagegen beweisen; denn was für eine Tradition an ihn geknüpft haben mag, wissen wir nicht, und an sich wäre es sehr wohl begreiflich, dafs die Rubeniten sich einmal westlich vom Jordan in der Gegend von Jericho hätten sehen lassen. Eben darauf, dafs Ruben ziemlich abgelegen im Osten safs, wird es beruhen, dafs er als der Erstgeborene Jakobs gilt; und in fortwährenden Kämpfen mit Moab (und den Ammonitern?) wird er allmählich sich aufgelöst haben.

Den Untergang Rubens motiviert die Sage (Gen. 35, 22 J, s. o. S. 276) und der Segen Jakobs mit dem Fluch des Vaters, weil er sich mit dessen Kebse Bilha (vgl. S. 344) eingelassen habe. Wenn die Szene am „Herdenturm" Migdal ʿEder (S. 276) lokalisiert ist, so mag die historisierende Deutung darin einen Ort suchen, bei dem der Stamm einen vernichtenden Schlag erlitten hat. Ob die Erzählung des Elohisten von den Rubeniten Datan und Abîram bne Eliab ben Ruben (Deut. 11, 6. Num. 16), die sich gegen Mose

[1]) Ursprung und Bedeutung des Namens sind völlig dunkel.

[2]) Die Nennung von Gad, Ruben und Manasse in Gilʿad bei Chazaels Eroberungen Reg. II 10, 33 ist Glosse.

auflehnen und deshalb mit ihren Familien lebend von der Erde verschluckt werden, gleichfalls den Untergang Rubens darstellen soll, oder ob hier Rubeniten einfach deshalb gewählt sind, weil Ruben der erste der weltlichen Stämme ist und bei E auch geblieben ist, weifs ich nicht zu entscheiden.

In dem bescheidenen Wunsche des Segens Moses „Es lebe Ruben und sterbe nicht, und er möge eine Anzahl Mannen haben!“ tritt der kümmerliche Ausgang lebendig vor Augen. Zur Zeit des Deborakampfes dagegen, vier Jahrhunderte früher, ist er offenbar noch ein recht ansehnlicher Stamm gewesen.

Als mišpachot Rubens nennt der Priestercodex Gen. 46, 9 = Exod. 6, 14. Num. 26, 5 f. (erweitert Chron. I 5) Chanôk, Pallû', Cheṣrôn, Karmi. Letzteres ist nach Jos. 7, 1 der Name des Vaters ʿAkans, oben S. 431. Zu Chanôk = Henoch s. o. S. 317 f., zu Cheṣrôn, nach den „Gehöften“ benannt, vgl. die gleichnamige sekundäre Gestalt des späteren judäischen Stammbaums oben S. 406. An Pallû', der sonst nicht vorkommt, wird Num. 26, 8 f. Eli'ab der Vater Datans und Abîrams angeknüpft und ihm noch ein Sohn Nmû'el gegeben [1]). —

Über Gad sind wir etwas besser informiert. Der Name bezeichnet Reg. I 4, 19 wo er nach LXX für das unmögliche Gilʿad des hebr. Textes einzusetzen ist, die südlichste der drei transjordanischen Provinzen (o. S. 518), die gegen die von Machanaim etwa durch den Jabboq begrenzt gewesen sein wird. Dasselbe Gebiet wird Sam. II 24, 5 als „das Gad und Jaʿzer“ bezeichnet; nördlich davon liegt „das Gilʿad“ (ebenso Sam. I 13, 7; vgl. die Glosse Reg. II 10, 33). Die sonstigen Angaben, besonders über ʿAṭârôt als Stadt der Gaditen (S. 530), sind schon besprochen. Über die mišpachot, die der Priestercodex Gad gibt Gen. 46, 16. Num. 26, 15 ff. [2]), Ṣpôn [Gen. Ṣipjôn], d. i. wohl der Ort Ṣapôn in der Nähe des Jordan Jud. 12, 1. Jos. 13, 27, Chaggi, Šûni, Ozni [Gen. Eṣbôn], ʿEri, Arôd, Ar'eli [3]), ist weiter nichts zu ermitteln.

Gad ist kein alter, wenigstens kein altisraelitischer Stamm, denn das Deboralied kennt ihn nicht. Der Name ist

---

[1]) E kannte diesen Stammbaum noch nicht: Deut. 11, 6; daher die Konfusion Num. 16, 1.

[2]) Chron. I 5, 11 ff. gibt eine total abweichende Genealogie und versetzt Gad „ins Land des Bašan bis nach Salka“.

[3]) Ist bei אראלי irgendwie an den „Herd“ אראל des Daud von ʿAṭarôt und den des Jahwe von Nebo zu denken, die Mešaʿ erbeutet hat (oben S. 257)?

bekanntlich bei allen Westsemiten der des Glücksgottes, *Tύχη*, und kommt in den Inschriften unendlich oft als Gottheit und in Eigennamen vor, teils in Compositis, teils abgekürzt גדא, גדי[1]). Auf israelitischem Gebiet findet er sich in den Orten Baʿal-Gad am Hermon (s. oben S. 333, 3) und Migdal-Gad in der Šephela Jos. 15, 37; ferner in dem judäischen Geschlechtsnamen ʿAzgad, in dem Eigennamen des Propheten Gad unter David Sam. I 22, 5. II 24, 11 und bei Menachems Vater Gadi Reg. II 15, 14. 17. Die Vermutung liegt nahe, dafs auch der Stamm nicht nach einer Gottheit Gad, die er verehrte, sondern nach einer Person dieses Namens (der vermutlich abgekürzt ist) benannt ist; für den Kult des Gottes beweist dieser Name an sich noch nichts. Zur Zeit des Deboraliedes mag Gad, wenn es damals schon existierte, etwa eine Tausendschaft des einheitlichen Stammgebiets Gilʿad gewesen sein; dann, als sich dies erweiterte und zugleich im Norden die Manassiten festen Fufs fafsten, mag sich das Gebiet südlich vom Jabboq als selbständiger Stamm, im Gegensatz zu seinen nördlichen Nachbarn, konstituiert haben.

Die transjordanischen Stämme sind Viehzüchter; so erklärten die Späteren ihre Ansiedlung im Ostjordanlande in naiver Umkehrung von Ursache und Wirkung damit, dafs Mose ihnen gestattet habe, in diesem für Viehzucht geeigneten Lande sich anzusiedeln und Hürden und Festungen zu bauen, weil sie so viel Vieh hatten (Num. 32). Zu voller Ruhe sind diese Gebiete nie gekommen; mit Moab und den ʿAmmonitern sowie mit den Aramäern im Norden dauerte das Ringen ununterbrochen, und überdies stofsen sie unmittelbar an das Beduinenland. So sagt der Segen Jakobs (mit einem Wortspiel, das Gad mit gdûd „Raubschar“ zusammenbringt): „Gad — Raubscharen bedrängen ihn; aber er drängt ihnen nach“; und der Segen Moses: „Gesegnet, der Gad Raum schafft! Wie ein Löwe ist er gelagert, und zerreifst Arm, ja Scheitel [alles weitere ist ganz dunkel]“.

In der Zeit des Exils ist das altisraelitische Land Gad einschliefslich des ehemaligen Moabiterlandes nördlich vom Arnon von den Ammonitern besetzt worden Jerem. 49, 1; Smend ZATW. XXII 129 ff. hat nachgewiesen, dafs sich daraus auch

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Lidzbarski Nordsem. Epigr. S. 248 f., sowie Nöldeke ZDMG. 42, 478 f. In den altbabylonischen Namen kommt Gad nicht vor.

die Diskussion mit dem Ammoniterkönig erklärt, die in die Jephtachgeschichte eingelegt ist Jud. 11, 12—28.

Wir haben S. 519 schon gesehen, wie vielfach uns auch noch in den späteren Traditionen Gil'ad als selbständiger Stamm entgegen tritt (namentlich als Sohn Makîrs), obwohl er nicht unter die 12 Söhne Jakobs aufgenommen ist. Als eigenes, das ganze Ostjordanland umfassendes Stammgebiet erscheint Gil'ad denn auch in der Sage von Jephtach Jud. 10, 17—12, 6.

Jephtach ist Gil'adit (der spätere Zusatz 11, 1 b macht ihn zum Sohn Gil'ads), aber Bastard; so geht er ins Land Ṭob und wird dort ein Räuberhauptmann. Aber im Krieg mit den Ammonitern rufen ihn die Ältesten Gil'ads zurück und bestellen ihn zum „Richter und Oberhaupt über alle Bewohner Gil'ads", und zwar in Miṣpa, das wahrscheinlich mit Ramat identisch ist und auch nach Gen. 31 weit im Nordosten, an der Grenze Bašans, gelegen haben mufs (s. S. 518). Jetzt schlägt er die Ammoniter. Dann folgt noch ein Nachspiel: die Ephraimiten sind erbittert, dafs man sie nicht zum Kampf herangeholt hat, und gehen über den Jordan, werden aber von den Gil'aditen vernichtend geschlagen.

Diese Erzählung benutzt die realen Verhältnisse in derselben Weise wie die Simsongeschichte die Philisterkriege. Banditen wie Jephtach, und gerade Bastarde, die daheim nicht erben konnten und sich ihren Lebensunterhalt mit der Faust erwerben mufsten, wird es im Ostjordanlande allezeit gegeben haben, und oft genug mag es zu Kämpfen zwischen den Gil'aditen und den östlich von ihnen sitzenden Ammonitern gekommen sein; vgl. die Bedrängnis von Jabeš zur Zeit Sauls, und Davids Ammoniterkrieg. Auch an Reibereien mit den Ephraimiten im Westen hat es gewifs nicht gefehlt; vor allem aber neckte man sich wegen der dialektischen Verschiedenheiten, die in der Šibboletgeschichte zum Ausdruck kommen. Im übrigen aber haben diese Geschichten, wie schon Wellhausen ausgeführt hat, nicht den mindesten traditionellen Inhalt: von dem Kriege mit den Ammonitern wird überhaupt nichts erzählt, und der Kampf mit den Ephraimiten ist eine absurde Vergröberung der Gid'onsage Jud. 8, 1—3, die Absperrung der Furt aus Jud. 3, 28 oder 7, 24 entnommen. Es ist klar, dafs das alles nur Ausschmückung einer in ganz anderen Traditionen wurzelnden Sagengestalt ist, die man in die Geschichtsdarstellung einreihen wollte wie Simson und dabei zugleich für eine Schilderung der Zustände der älteren Zeit benutzte.

Die Wurzel der Jephtachgestalt aber liegt in dem Mythus oder vielmehr in der Trauerfeier um seine Tochter, die oben S. 472 schon besprochen ist. Seltsamer Weise hat sie, wenigstens in unserer Erzählung, keinen eigenen Namen; sie hat offenbar auch bei der Trauerfeier nur „die Tochter Jephtachs“ geheifsen. Jephtach selbst aber hat weiter gar keine Existenz, als dafs er eben der Vater dieser Tochter ist; daher hat er auch kein eigenes Grab, sondern ist „in den Städten Gil'ads“ begraben 12, 7 — d. h. man wufste weiter gar nichts von ihm. Die Fuge zwischen der Historisierung und dem Mythus tritt auch darin zu Tage, dafs die mannbare Tochter und das eigene Haus, welche der Mythus fordert, zu dem eben wieder in die Heimat zurückgerufenen Bandenführer schlecht genug passen.

Jiphtach „er öffnet“ ist ein sehr interessantes Gegenstück zu Isaak, Jakob, Joseph; nicht nur die Namensbildung ist die gleiche, sondern auch hier steht daneben die volle Form Jiphtach-el als Name eines Tals im südlichen Galiläa[1]) Jos. 19, 14. 27 (daneben ein Ort Jiphtach in der Šephela Jos. 15, 43). Aber wenigstens in Gil'ad hat der Gott an sich gar keine Bedeutung, sondern nur seine früh geopferte Tochter, die der ätiologische Mythus eines Naturfestes geschaffen hat. Diese Sage wird dann von der historischen Tradition übernommen und in ein geschichtliches Ereignis umgesetzt. Sehr leicht hätte Jephtach dadurch aus einem Helden der Gil'aditen zu einer genealogischen Figur, zum Vater Gil'ads werden können, ebenso wie die Möglichkeit gegeben war, dafs der Jakob, von dessen Kämpfen und Eroberungen man erzählte, statt des Ahnherrn der Israeliten einer ihrer Helden geworden wäre, wie Simson und Jephtach. Welche dieser Tendenzen in der Darstellung der Sage schliefslich die Herrschaft gewinnt, hängt von den zahlreichen Einzelheiten und Zufälligkeiten ab, welche in jedem Moment die Gestalt der Tradition bestimmen, und zu denen dann wieder jeder Erzähler das Seine hinzutut.

Die Nordstämme.

Im Norden des breiten kana'anäischen Streifens von Betše'an nach Megiddo und dem Meere sitzen fünf Stämme, die zu Israel gerechnet werden, die legitimen Išsakar und Zebûlôn, und die Bastarde Naphtali, Dan und Ašer.

[1]) Zur Lage vgl. Šanda Mitt. vorderas. Ges. 1902, 2 S. 39 ff.

Dafs der Name יששכר *Ισσαχαρ* das Wort איש enthält, nur in anderer Schreibung, und also Iš-sakar „Mann von Sakar“ zu lesen ist, ist allgemein anerkannt. Über die Wohnsitze erfahren wir aus Jos. 19, 17 ff., dafs der Stamm im Gebiet der Ebene Jezre'el und des Tabor safs, also eben in diesem kana'anäischen Gürtel; und dazu stimmt, dafs er nach dem Deboralied von der Herrschaft Siseras offenbar besonders schwer betroffen war. Der Grund, weshalb Išsakar in Jud. 1 übergangen ist, wird darin liegen, dafs die kana'anäischen Städte, die sich hier behaupteten, schon bei Manasse aufgezählt waren.

Nun heifst es im Segen Jakobs: „Išsakar ist ein knochiger Esel, der zwischen den Pferchen (vgl. S. 494, 2) lagert; und da er sah, dafs die Ruhe schön und das Land angenehm war, beugte er seinen Rücken zum Lasttragen und wurde ein Frohnarbeiter“. Er ist also kein freier Stamm, sondern ein Knecht, der im Dienste fremder Herrn fröhnt und das Feld bestellt. Dadurch wird der Name aufgeklärt: שכר sakar ist der Lohn des Tagelöhners und Dienstknechts; als solcher wird somit der Stamm durch seinen Eigennamen bezeichnet. Es sind also Israeliten, die sich in das Ackerland zwischen den kana'anäischen Städten hineingewagt, hier aber nicht selbständig behauptet haben, sondern zu Frohnbauern geworden sind — was nicht ausschliefst, dafs sie, wie andere untertänige Stämme in ähnlicher Lage noch in der Gegenwart, für ihre eigenen Angelegenheiten eine auf Geschlechtsverbände gegründete Selbstverwaltung behielten. So wird es auch nicht ohne Bedeutung sein, dafs Išsakar nach Gen. 30, 14 ff. zur Zeit der Weizenernte gezeugt ist, im Gegensatz zu der sonst durchweg festgehaltenen Anschauung, dafs Jakob ein Schafzüchter war (vgl. Luther o. S. 129 f.). Den Namen haben ihnen offenbar ihre Herren gegeben; dann haben sie ihn beibehalten, auch als sie ein selbständiger Stamm geworden waren. Dadurch fällt auch auf den Deborakampf noch neues Licht. Die Kana'anäer haben versucht, auch die Bauern der Gebirgsstämme der gleichen Hörigkeit zu unterwerfen; das führt zu der allgemeinen Erhebung, durch die auch Išsakar frei geworden ist.

Unter Salomo bildete Išsakar eine besondere Provinz Reg. I 4, 17, geschieden von der Provinz, die aus dem Gebiet der Städte Ta'nak, Megiddo, Betše'an gebildet wurde[1]). Die

[1]) Schon vorher, in der Übersicht des Reiches Išba'als Sam. II 2, 9, wird dies Gebiet als Jezre'el zusammengefafst.

Provinz Iśsakar mufs also nördlich davon, um den Tabor und ʿEndôr, gelegen haben, und hat offenbar Zebûlôn mit umfafst, das in der Provinzliste nicht genannt wird. In späterer Zeit wird der Stamm nur noch Reg. I 15, 27 als Heimat des Königs Baʿśa erwähnt. Aufserdem nennt Jud. 10, 1 einen „Richter" Tôlaʿ ben Pûʾa ben Dôdô [1]) einen Mann von Iśsakar, der in Šamîr auf dem Berge Ephraim sitzt und hier begraben wird. Wenn die Angabe korrekt ist (Šamir ist sonst nicht bekannt), so hat sich das Gebiet Iśsakars bis auf das Gebirge im Süden hinauf erstreckt, was sehr wohl möglich ist. Die Namen hat der Priestercodex benutzt, um Iśsachar mit vier mišpachot auszustatten (Gen. 46, 13. Num. 26, 23 f. Chron. I 7, 1): Tolaʿ, Pûʾa [2]), Jošeb [3]), Šimron, d. h. „Tolaʿ [ben] Pûʾa, der sitzt in Samaria". Er hat Šamîr offenbar mit Samaria, Šomron, identifiziert, wenn auch die Vokalisation an Šimron im Norden (S. 498, 1) denkt. Deutlicher ist die Mache kaum irgendwo zu erkennen; man sieht, es lag über Iśsakar nicht die mindeste Kunde mehr vor. Das hindert die Chronik nicht, von den Nachkommen Tôlaʿs noch eine lange Namensliste zu bringen, mit den lieblichsten Zahlen. — Was die Namen Tolaʿs und seiner Ahnen einmal bedeutet haben mögen, kann kein Mensch sagen. —

An Iśsakar grenzt nach Jos. 19, 22 jenseits des Tabor, im Nordwesten, Zebûlôn, der ja auch im Stammbaum mit ihm eng verbunden ist. Jud. 1, 30 erzählt, dafs Zebûlôn die Kanaʿanäer von Qiṭrôn und Nahalol nicht unterworfen habe. Die beiden Orte werden zwar Jos. 19, 15 pflichtschuldigst im Gebiet Zebûlôns erwähnt [4]), aber über ihre Lage wissen wir nichts. Im Segen Jakobs wird die Äufserung des Deboraliedes über Ašer auf Zebûlôn übertragen: „er wohnt am Gestade des Meeres, er selbst (?) am Gestade der Schiffe, sein Rücken an Phönikien (Ṣîdon)". Danach mufs das Stammgebiet wenigstens zeitweilig bis ans Meer gereicht haben, vielleicht zwischen Akko und dem Karmel [5]).

[1]) LXX übersetzt diesen Namen *υἱὸς πατραδέλφου αὐτοῦ*, was gar keinen Sinn hat (denn die Anreihung an Abimelek ist ja ganz sekundär). Für *Σαμειρ* bietet A *Σαμαρεία*, was natürlich keinen Quellenwert hat.

[2]) Gen. Num. פוה, Chron. richtig פואה.

[3]) Gen. יוב, Num. ישוב, Chron. ישיב; das richtige ist deutlich יושב.

[4]) Für קטרון verschrieben קטת. Nahalol auch Jos. 21, 35.

[5]) Vgl. dazu. ŠANDA Mitt. Vorderas. Ges. 1902, Heft 2 S. 39 ff., der die Sitze Zebûlôns recht scharfsinnig genauer zu bestimmen sucht (wenn auch

Zebûlôn ist eine Ableitung von Zebûl mit der Endung -ôn, die dem -ân entspricht, das uns bei den Midianitern und Choritern so oft begegnet ist. Zebûl ist ein alter Personenname; so heifst Jud. 9, 28 ff. Abimeleks Vogt in Sichem. Wir haben also auch hier wieder die Benennung eines israelitischen Stammes nach einer Person (vgl. auch Praetorius ZDMG. 57, 794).

Zebûlôn hat am Deborakampf Teil genommen. Auch der Kampf am Tabor in der Jabinsage (oben S. 497 f.) spielt in seinem Gebiet. Später wird der Stamm in der Geschichte nicht mehr erwähnt[1]). Wie er in Salomos Einteilung wahrscheinlich mit Išsakar vereinigt ist, nennt der Segen Moses beide zusammen: „Freue Dich, wenn Du ausfährst, Zebûlôn, und Išakar Du in Deinen Zelten [= Häusern, S. 222]! Volksscharen laden sie zum Berg, da opfern sie richtige Opfer; denn den Überflufs der Meere saugen sie ein, und die verborgenen Schätze des Sandes (d. i. des Meeresstrandes)". Also beide Stämme treiben Seehandel — ein Beweis, dafs Zebûlôn auch damals noch ans Meer reicht — und leben davon in grofsem Wohlstand; und auf einem Berge, offenbar dem Tabor, haben sie ein gemeinsames Heiligtum, bei dessen Fest grofse Massen zusammenströmen, und dessen Gottheit den Forderungen des Jahwismus entspricht, die das ganze Lied beherrschen, d. h. also jedenfalls ohne Kultbild ist. Hosea dagegen verwirft natürlich auch den Kult auf dem Tabor (5, 1).

Jud. 12, 11 f. nennt einen Richter Êlôn den Zebûlôniten, der in Aijalon im Lande Zebûlôn bestattet ist. Die Differenz der beiden Namen ist natürlich eine Spielerei; LXX schreibt *Αιλωμ* (*Αιλων*, für den Ort auch *Αιλαμ*). Der Ort, entweder Aijalôn „Hirschort" wie der im Westen Benjamins, oder Elon „Gottesbaum", dessen Eponymos daselbst ein Grab hat, ist sonst nicht bekannt. Der Priestercodex Gen. 46, 14. Num. 26, 26 f. macht ihn mit zwei unbekannten Namen, Sered und Jachl'el (ob aus Nahalol

das rabbinische Verzeichnis der zu dem Stamm gehörigen Orte, das er benutzt, offenbar ein modernes Machwerk ohne jeden Wert ist) und gleichfalls annimmt, dafs das Stammgebiet am Tal Jephtach'el (= Wadi 'Abellin südlich von Akko) bis ans Meer reichte.

[1]) denn Jud. 6, 35, wonach Ašer, Zebûlôn und Naphtali dem Gid'on zu Hülfe ziehn, ist junge Interpolation, und der Vers Jesaja 8, 23, der das Land Zebûlôn und das Land Naphtali erwähnt, ist ganz spät: er verkündet den Ruhm des jüdischen Galiläa.

entstellt?), zu einer mišpacha Zebûlôns. Die Chronik hat den Stamm vergessen, ebenso wie Dan. —

Naphtali ist kein echter Stammesname, sondern ein Ethnikon von Naphtal, was vermutlich ein (freilich nicht weiter erklärbarer) Landesname für das Hügelland westlich vom oberen Jordan gewesen sein wird. Naphtali wird denn auch meist als Landesname gebraucht und bezeichnet dann die nördlichsten Gebiete Palästinas überhaupt, so Deut. 34, 2, wo Mose „das ganze Naphtali und das Land Ephraim und Manasse“ schaut; Reg. I 15, 20. II 15, 29 sagt „das ganze Land Naphtali“.

Jud. 1, 33 heifst es „Naphtali vertrieb nicht die Bewohner von Betšemeš und Bet-ʿAnat, sondern wohnte inmitten der Kanaʿanäer, der (Ur)bewohner des Landes; ‹später aber› wurden die Bewohner von Bet-šemeš und Bet-ʿAnat tributär“. Man sieht, dafs hier in den Norden die israelitische Bevölkerung nur sehr spärlich eingedrungen und dann allmählich, seit der Königszeit, mit den Kanaʿanäern verschmolzen ist. Das Hauptzentrum der Naphtaliten wird die alte Amoriterstadt Qadeš, die Heimat Baraqs, gewesen sein (vgl. S. 498). Von dem Kampf mit Jabîn von Chaṣor und der Teilnahme am Deborakampf ist oben schon die Rede gewesen.

Neben den Israeliten sind in diese Gegenden die Aramäer eingedrungen. Dan liegt im Bet-Rechob Jud. 18, 28. So heifst Sam. II 10, 6 ff. ein aramäisches Reich, das mit anderen zusammen die Ammoniter gegen David unterstützt[1]). Es mufs sich bis an die phönikische Grenze erstreckt haben, da es Jud. 1, 31 heifst, dafs Ašer den Ort Rechob[2]) nicht erobert habe (natürlich wird er darum Jos. 19, 28. 21, 31 zu Ašer gerechnet). Den Versuch, die Namen zu scheiden und zwei verschiedene bet-Rechob zu statuieren, ein aramäisches und eins hier im Norden Kanaʿans, halte ich diesen Stellen gegenüber für unmöglich; die Aramäer von Bet-Rechob schliefsen sich vielmehr an die von Gešûr und Maʿaka an. Auch in Maʿaka (oben S. 519) ist die Stadt Abel von Bet-Maʿaka (wahrscheinlich Âbil el-qamḥ westlich vom obern Jordan, Dan gegenüber) ebenso wie Dan eine echt israelitische Stadt geworden (Sam. II 20, 14 ff.). Beide bilden

[1]) Durch flüchtiges Excerpieren ist Sam. II 8, 3. 12 der König Hadadʿezer von Ṣoba zum Sohn eines Rechob gemacht worden.

[2]) Der Priestercodex läfst die Kundschafter bis hierher vordringen Num. 13, 21.

mit ʿIjôn zusammen (dessen Name in dem des Bezirks merǵ ʿÂjûn westlich vom oberen Jordan erhalten ist) die nördlichsten Orte Israels, die ihm, nebst dem ganzen Lande Naphtali, von dem Aramäer Benhadad von Damaskus Reg. I 15, 20, und dann wieder von Tiglatpileser III. entrissen werden Reg. II 15, 29.

Es ist natürlich Zufall, daſs wir von Dan erfahren, daſs und wie es israelitisch geworden ist, von ʿIjon und Abel-bet-Maʿaka nicht. Diese beiden Orte werden wir wohl zum Stamm Naphtali zu rechnen haben. — Jud. 3, 3 (= Jos. 11, 17. 12, 7. 13, 4, vgl. o. S. 333 f.) wird Baʿal-Gad am Hermon als der äuſserste israelitische Besitz im Norden bezeichnet; ob das wirklich historisch ist, ist um so zweifelhafter, weil die beliebte vage Redensart „da wo es nach Chamat geht“ daneben steht.

Als mišpachot Naphtalis nennt der Priestercodex (Gen. 46, 24. Num. 26, 48 f. Chron. I 7, 13) Jachṣ'el, Gûni, Jeṣer, Šillem, Namen, über die weiter nichts bekannt ist. —

Westlich von Naphtali in den Bergen an der Küste, hinter den Phönikerstädten ʿAkko, Akzib (Jud. 1, 31. Jos. 19, 29, assyr. Akzibi, Gr. Ekdippa), Machallib (so bei den Assyrern, Jud. 1, 31 אחלב, Jos. 19, 29 מחבל), Qanâ (bei den Ägyptern und in dem Amarnabrief 251 ein eigenes Fürstentum, Jos. 19, 28 קנה), Tyros sitzt der Stamm Ašer. Die Vermutung, daſs das ein Gottesname sei, das masculinum zu dem heiligen Pfahl Ašera, oder gar identisch mit dem Assyrergott Assur, ist schwerlich richtig; dagegen hat W. M. Müller, Asien und Europa S. 236 f., wahrscheinlich Recht, wenn er ihn in dem bei den Ägyptern ein paar mal vorkommenden syrischen Landesname Asaru אשר (über s = ש s. o. S. 292) wiederfindet, den er mit einiger Wahrscheinlichkeit in Galiläa lokalisiert[1]). Dann ist also auch hier der Stamm nach der Landschaft genannt, in die eine Anzahl Israeliten eingedrungen sind. Jud. 1, 31 heiſst es „Ašer vertrieb nicht die Bewohner von ʿAkko, Ṣidon, Machallib (verschr. אחלב, s. o.), Akzîb, [Chelba, wohl Dublette von בחלב], Apheq, Rechob; so wohnte der Ašerit inmitten der Kanaʿanäer, der [Ur]bewohner

[1]) Sethe Gött. gel. Anz. 1904, 935 f. bestreitet diese Gleichung energisch aber ohne überzeugende Gründe, zumal er übersehen hat, daſs der Name LD. III 140a unter lauter Namen Südsyriens (Palästinas) steht. Daſs Asaru eine andere Schreibung für Assyrien sei, wie Sethe annimmt, ist um so weniger wahrscheinlich, da für dies bei den Ägyptern die Schreibung Assur ganz stereotyp ist.

des Landes, aber er vertrieb sie nicht". Die sonst regelmäfsig folgende Behauptung, dafs die aufgezählten Orte nachher tributär geworden seien, fehlt mit Recht; der Autor gibt eben wirklich den realen Tatbestand wieder. An die Küste kann das Gebiet der Ašeriten immer nur an einzelnen Punkten, zwischen den von den Phönikern behaupteten Hafenplätzen, herabgereicht haben; und im innern ist Rechob (und wohl auch Apheq ist hier zu suchen) gleichfalls nie israelitisch geworden.

Man sieht, die israelitische Bevölkerung in Ašer kann immer nur dünn gewesen sein. Mit dem nationalen Leben hat sie wenig Fühlung, am Deborakampf nimmt sie, im Gegensatz zu Naphtali und Zebûlôn, so wenig Teil wie Dan. Erst durch das Königtum wird Ašer ernstlicher in den Bereich Israels hineingezogen. In der Aufzählung der von Išba'al beherrschten Gebiete wird das Land im Norden der Ebene Jezre'el unter dem Namen „der Ašerit" [1]) zusammengefafst. Unter Salomo bilden Naphtali (zu dem natürlich auch Dan gehört haben mufs) und „Ašer und Ba'alôt (sonst unbekannt)" zwei Provinzen. Zu Ašer gehört auch der Distrikt Kabûl (Jos. 19, 27), den Salomo Reg. I 9, 11 ff. an Chiram abtritt. Sonst wird Ašer in historischen Berichten nie mehr genannt. Die Eroberung durch Benhadad und dann durch Tiglatpileser III., bei der nur Naphtali genannt wird, hat natürlich auch Ašer mitbetroffen.

Als mišpachot Ašers nennt der Priestercodex (Gen. 46, 17. Num. 26, 44 ff. Chron. I 7, 30 ff. mit einer langen Erweiterung) Jimna, Jišwi [2]) und Berî'a, von dem zwei weitere, Cheber und Malki'el abstammen. Aufserdem erhält Ašer wunderbarer Weise auch eine Tochter Serach. Weiteres darüber läfst sich nicht sagen.

Im Segen Jakobs heifst es von Ašer: „sein Brot ist fett, und er gibt Königsbissen"; und von Naphtali: „er ist eine flüchtige Hirschkuh, die schöne Lämmer wirft" [3]). Der Segen Moses sagt ungefähr dasselbe: „Naphtali sättigt sich nach Lust und ist voll von Segnungen Jahwes . . .[4])"; „der gesegnetste der Söhne ist

---

[1]) So ist bekanntlich Sam. II 2, 9 mit Targ. zu lesen, vgl. o. S. 320, 3. Der hebr. Text hat das absurde האשורי, LXX *Θασειρει* (A *Θασουρ*).

[2]) Gen. und Chr. „Jišwa und Jišwi". Die Chronik benutzt einige dieser Namen zur Aufputzung der benjaminitischen Stammbäume.

[3]) So nach Gunkel; die Übersetzung ist sehr unsicher.

[4]) ים ודרום ירשה ist völlig dunkel.

Ašer; sei er der Liebling seiner Brüder, und tauche er seine Füfse in Öl! Eisen und Erz seien Deine Riegel[1]) ....[2])".

Man sieht, bis die Aramäernöte und dann die Assyrer kamen, ist es den beiden Stämmen in ihrer abgeschiedenen Lage ganz gut gegangen. Ihr Land ist ziemlich ertragreich, und die Phönikerstädte behelligen sie nicht. Sie werden wie die Daniten im Deboraliede als Arbeiter und Ruderer in sie hinabgegangen und mit wohlgefülltem Beutel heimgekehrt sein; und dazu konnten sie hier alle Produkte des Luxus und des Handels aus erster Hand beziehen. So konnte Ašer wohl der Liebling seiner Brüder werden und kostbares Öl zum Waschen seiner Füfse verwenden.

Die Heiligtümer und der Kultus von Sichem. Der Bundesgott und die Bundesschliefsung.

Die hier folgenden Ausführungen beruhen auf einem Aufsatz Luthers, dem die grundlegenden Gedanken fast alle entnommen sind. Im einzelnen mufste ich sie aber, vor allem auf Grund der vorhergehenden Untersuchungen, mehrfach modifizieren[3]) und ergänzen. Ich habe daher den ersten Teil des Aufsatzes, bis S. 551, und ebenso den Schlufs, von S. 555 an, auf Grund der Vorlage Luthers völlig umgeschrieben und trage somit für alles hier Gesagte die Verantwortung.

Vor der Stadt Sichem, auf heiliger Stätte (מקום Gen. 12, 6), stand der Gottesbaum More, mit einer Masseba und einem Altar, der den Namen „El der Gott Israels" führt; unter dem Baum hat nach E Jakob die „fremden Götter" verscharrt, die seine Familie mit sich führte[4]). Er ist identisch mit dem „Gottesbaum im Heiligtum Jahwes", unter dem Josua einen grofsen Stein (eben die Masseba Jakobs) errichtet, „als Zeugen gegen uns; denn dieser Stein hat alle Worte gehört, die Jahwe zu uns

[1]) Wie bei den Festungen des ʿOg von Bašan.

[2]) וכרמיך דבאך ist ganz unklar.

[3]) Abgesehen von ein paar kritischen Einzelheiten sind wir verschiedener Ansicht vor allem darin, dafs Luther geneigt ist, ein altes Gilgal bei Sichem anzunehmen und die Bäume More und Mʿonenim zu identifizieren.

[4]) Gen. 33, 18—20. 35, 1—4. Die sonstigen Belege siehe oben S. 274, vgl. 272. — Der Baum heifst meist אלון, Gen. 35, 4. Jos. 24, 26 אלה; beide Ausdrücke sind vollständig synonym.

gesprochen hat“ (Jos. 24, 26 f.), und mit dem אלון מצבה d. i. wahrscheinlich „Gottesbaum der Maṣṣeba“, bei dem Jud. 9, 6 die Sichemiten den Abimelech zum König machen. Auf demselben Grundstück lag das Grab Josephs (oben S. 277. 288). Die ganze Stätte gilt als heiliger und darum uralter Besitz Israels, den daher schon Jakob erworben hat, sei es im Kampf oder durch Kauf[1]), und dessen Heiligtümer Abram (J) oder Jakob (E) errichtet haben.

Nach Jud. 9, 37 steht im Gebiet von Sichem noch ein anderer heiliger Baum, der אלון מעוננים *Ἴλων Μαωνέμειν* „Gottesbaum der Wahrsager“ (vgl. o. S. 274, 3). Danach ist Elon More als „Gottesbaum des Toraerteilers“ zu verstehen[2]): die heiligen Bäume sind Stätten, unter denen Orakel erteilt werden, wie unter der heiligen Eiche von Dodona.

Im Buch Deuteronomium liegt in c. 11, 26—30[3]). 27, 1—26 in mehreren Schichten ein zusammenhängender Bericht vor, der durch die Einschiebung des Gesetzbuchs c. 12—26 ungeschickt genug in zwei Teile zerrissen ist. Der Eingang 11, 26—28 „siehe ich gebe (נתן) heute vor Euch Segen und Fluch“ u. s. w. ist deuteronomistisch gefärbt und mit dem Vorhergehenden sowie mit der „heute“ erfolgenden Gesetzgebung verknüpft; aber daſs von Segen und Fluch geredet und diese „gegeben“ werden, ist aus den folgenden weit älteren Worten v. 29 entnommen, die weder mit dem deuteronomischen Gesetz noch mit dem Tage, an dem Mose spricht, etwas zu tun haben, sondern eine Bestimmung für die Zukunft enthalten: „wenn Jahwe Dein Gott Dich in das Land, zu dessen Eroberung Du ausziehst, gebracht haben wird, sollst Du den Segen auf den Berg Garizim und den Fluch auf den Berg ʿEbal geben“ d. h. ihn auf diese legen, so daſs sie darauf als reale Mächte ihren Sitz haben. Dem entspricht der Fortgang 27, 14 ff., wonach die Lewiten zum ganzen Volk Israel (אל כל איש ישראל) mit lauter Stimme die Fluchformeln sprechen und das ganze Volk bei einer jeden mit Amen antworten soll. Vorher geht 27, 9 f. ein Mahnwort Moses [„und

---

[1]) Der Weideplatz der Söhne Jakobs Gen. 37, 15 ist wohl dasselbe Feld.

[2]) vgl. auch den אלון בצענים bei Qadeš in Naphtali oben S. 396, 1. Der Name ist allerdings sprachlich nicht sicher deutbar, scheint aber auf den Gewinn hinzuweisen, welchen diese Kultstätte und ihr Orakel verheifsen.

[3]) v. 31 f. gehören nicht mehr dazu, sondern bilden den Übergang zu dem nun folgenden Gesetzbuch.

die lewitischen Priester“ ist interpoliert], und v. 11—13 die Anweisung, dafs die eine Hälfte der Stämme sich zum Segen auf den Garizim, die andere Hälfte zum Fluch auf den ʿEbal stellen soll, in offenbarem Widerspruch mit der Szene, wie sie 11, 29. 27, 14 gedacht ist. Das sind also jüngere Überarbeitungen. Noch jünger ist der Zusatz zu 27, 12: „diese sollen sich zum Segnen des Volkes auf dem Berg Garizim aufstellen [wenn ihr über den Jordan geht]“. In diesem Zusatz wird die Szene unmittelbar an den Jordanübergang angeschlossen, d. h. ins Gebiet von Jericho verlegt; dem entspricht die Ausführung Jos. 8, 30 ff., wo Josua nach der Eroberung von Bet-el und ʿAi, vor dem Abkommen mit Gibʿon, dem Jahwe einen Altar auf dem ʿEbal baut (nach Moses Gebot Deut. 27, 2 ff., s. u. S. 545), die Israeliten zu beiden Seiten der Lade vor den Bergen Garizim und ʿEbal aufstellt, und Segen und Fluch verlesen läfst, wie es im Buch der Tora geschrieben steht. Nach dem Buch Josua ist das ständige Lager der Israeliten im Gilgal unterhalb von Jericho, sowohl vorher (4, 20. 5, 9) wie nachher (9, 6. 10, 6. 43.)[1]; mithin werden auch die beiden Berge und die Zeremonie hierher verlegt, offenbar in bewufster Polemik gegen die Samaritaner, um jeden Anspruch Sichems, die ursprüngliche, im Gesetz vorgeschriebene Stätte des Jahwekults zu sein, völlig abzuschneiden. Eusebius hat vom Standpunkt unseres Textes aus vollkommen recht, wenn er den Anspruch der Samaritaner, die beiden Berge lägen bei Sichem-Neapolis, verwirft[2]), und sie nach Galgala bei Jericho verlegt. Das bestätigt die topographische Angabe, welche an Moses Anordnung Deut. 11, 29 angeschlossen ist: „(v. 30) siehe, sie (die beiden Berge) liegen jenseits des Jordans an der Strafse nach Westen[3]) im Lande des Kanaanäers, der in der ʿAraba (dem Jordantal) wohnt, gegenüber dem Gilgal“ — nur steht dahinter „neben dem Gottesbaum More“, eine Angabe, die sich aus dem älteren Text erhalten hat und beweist, dafs die Samaritaner völlig recht hatten und die Überlieferung

[1]) Dem entspricht die viel ältere Angabe Jud. 2, 1, dafs der Mal'ak Jahwe bis zur Eroberung Bet-els im Gilgal seinen Sitz hatte.

[2]) Onom. 242. Er bemerkt auch ganz richtig, dafs die beiden Berge zu weit voneinander abstehen, als dafs die, welche auf ihnen standen und die Formeln aussprachen, sich gegenseitig hätten hören können — nur ist das eben nicht die ursprüngliche Überlieferung, sondern spätere phantastische Entstellung.

[3]) Das müssen die jedenfalls korrupten Worte אחרי דרך מבוא השמש ungefähr besagen.

verfälscht ist, ganz abgesehen davon, dafs es eben bei dem Gilgal von Jericho keine Berge giebt, wohl aber bei Sichem, das bekanntlich in der Talschlucht zwischen ʿEbal im Norden und Garizim im Süden liegt. Im ursprünglichen Text wird in 11, 30 neben More auch der Name Sichem nicht gefehlt haben.

Dagegen kann ich die oft ausgesprochene Behauptung, dafs im AT. ein Gilgal bei Sichem vorkomme, so wenig für richtig halten, wie v. Gall[1]) und Guthe[2]). Allerdings liegt jetzt östlich von Sichem ein Ort Ǵulêǵil; aber den Namen mögen die Samaritaner ihm auf Grund von Deut. 11, 30 gegeben haben. Dafs dagegen an dieser Stelle das Gilgal bei Jericho gemeint ist, scheint mir der Wortlaut ganz unzweideutig zu zeigen.

Vor den Fluchformeln stehen Deut. 27, 1—8 noch zwei weitere Aufträge. V. 5—8 befiehlt Mose, „dort", d. h. auf dem v. 4 genannten ʿEbal, einen Altar von unbehauenen Steinen zu errichten, entsprechend dem Gebot des Bundesbuchs Exod. 20, 25. Auf ihm soll das Volk dem Jahwe „Deinem Gotte" Brandopfer und Šelamîm-opfer darbringen und ein Opfermahl halten, und „alle Gebote dieser Tora" (d. h. doch wohl des Deuteronomiums) deutlich auf die Steine — natürlich die Steine des Altars — schreiben. Die Ausführung dieser Vorschrift wird Jos. 8, 30 ff. wörtlich ebenso berichtet, mit Berufung auf die Worte des geschriebenen Gesetzbuchs Moses, d. h. eben des Deuteronomiums, nur dafs für „Jahwe Dein Gott" natürlich „Jahwe der Gott Israels" gesetzt ist. Dagegen die vorhergehende Anordnung v. 2 ff. „am Tage da ihr den Jordan überschreitet", grofse mit Kalk übertünchte Steine zu errichten und auf sie „alle Worte dieser Tora" zu schreiben — „(v. 4) und zwar sollt ihr sie, wenn ihr den Jordan überschritten habt (בַּעֲבֹרְכֶם), auf dem Berg ʿEbal aufrichten und mit Kalk übertünchen" — wird Jos. 8 nicht berücksichtigt. Sie ist inhaltlich offenbar eine Variation des Altars auf dem ʿEbal, auf dessen Steine die Worte des Gesetzes geschrieben werden. An Stelle des Altars setzt sie die Steine des Gilgal bei Jericho: die Erzählung von ihrer Aufrichtung Jos. 4 hat sie aus einem kultisch verehrten Steinkreis in zwölf Erinnerungssteine an den Durchzug durch den Jordan umgewandelt und läfst sie deshalb aus der Mitte des Flufsbettes entnommen werden, der Nachtrag Deut. 27, 2—4

[1]) Altisr. Kultstätten 107 ff.

[2]) Bibelwörterbuch S. 219.

entkleidet sie vollends jedes mythischen Charakters und verwandelt sie in Dokumente der Gesetzgebung. Zugleich aber verlegt er v. 4 den ʿEbal von Sichem nach dem Gilgal, ganz wie Deut. 11, 30. Daher sollen sie gleich nach dem Übergang errichtet werden, was unmöglich war, wenn der ʿEbal bei Sichem lag, in der Luftlinie mehr als sechs Meilen von der Übergangsstelle entfernt. Davon weifs die Erzählung des Josuabuchs denn auch noch nichts.

Anstatt ʿEbal lesen die Samaritaner bekanntlich Deut. 27, 4 Garizim. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs sie die richtige Lesung bewahrt haben[1]). Denn nicht nur war der Garizim ihr heiliger Berg, und ist kein Grund abzusehen, weshalb sie die Kultstätte verlegt haben sollten, wenn der Altar Jahwes ursprünglich auf dem ʿEbal stand; sondern wenn Jotam Jud. 9, 7 auf den Gipfel des Garizim flüchtet, ist dieser offenbar schon damals der Sitz der Gottheit gewesen. Und es ist ja geradezu widersinnig, wenn nach der jüdischen Überlieferung Mose befiehlt, auf dem ʿEbal einen Altar mit den Worten des Gesetzes zu errichten und zugleich „den Fluch auf ihn zu legen". Wenn auch nach ihr der ʿEbal der Berg des Fluchs, der Garizim der des Segens ist, so erkennt sie eben damit die Berechtigung der samaritanischen Tradition an, dafs der Garizim der Berg ist, auf dem Jahwe seine heiligste Kultusstätte hat, während der ʿEbal keinen Kult hat, sondern hier die feindlichen Mächte hausen, die durch die Fluchformeln unschädlich gemacht werden. Die Änderung ist also von den Juden vorgenommen[2]), die dadurch die Stätte des Jahwealtars von Sichem auf den Berg des Fluchs verlegen, ebenso wie sie schon vorher, ebenso unbekümmert um die Tatsachen der Geographie, die beiden Berge von Sichem weg nach dem Gilgal verlegt haben[3]).

Damit dürfte die Schichtung der Überlieferung im wesentlichen klar gelegt sein. Die Grundlage bildet ein Bericht, der

---

[1]) Die modernen Interpreten haben, so weit ich sehen kann, die Frage kaum je aufgeworfen (nur Kennicott hat sich nach einer Notiz in der Enc. Bibl. p. 1152 für den Garizim entschieden), sondern erklären einfach die samaritanische Lesung für eine Fälschung.

[2]) Dementsprechend mufs natürlich auch bei der Ausführung Jos. 8, 30 ʿEbal aus Garizim geändert sein.

[3]) Es ist wunderlich genug und ein Beweis, wie sklavisch die Samaritaner die jüdische Tora übernommen haben, dafs sie die gegen ihre Ansprüche gerichteten, sachlich absurden Verse Deut. 11, 30 und 27, 2—4 unverändert beibehalten haben.

den Kultus von Sichem auf eine Anordnung Moses zurückführt, sowohl den Altar auf dem Garizim Deut. 27, 5—7 wie die Zeremonie des auf die beiden Berge gelegten Segens und Fluchs 11, 29 (+ 11, 30 d אצל אלון מורה). 27, 14 ff. Das ist natürlich die Erzählung eines israelitischen Schriftstellers, der in Sichem das Hauptheiligtum des Landes sieht, d. h. E [1]), dessen Bericht über die Gründung der Kultstätte unter dem Gottesbaum durch Jakob dadurch ergänzt wird. Diese Stätte liegt im Tal östlich von der Stadt, und hier, im Angesicht der beiden Berge, mag die Festversammlung stattgefunden haben, bei der die Fluchformeln gesprochen wurden. E führt also sowohl diese Zeremonie wie den Altar auf dem Gipfel des Segensberges, des Garizim, auf Mose zurück. Diese Erzählung ist dann deuteronomistisch überarbeitet (11, 26—28. 27, 8. 9 f. 11—13) und zugleich durch Einfügung des „Buchs der Tora" c. 12—26 zerrissen worden. Dann folgt die Verlegung der beiden Berge nach dem Gilgal bei Jericho 11, 30 a—c und dementsprechend die Ausführung der Anordnung durch Josua Jos. 8, 30—35. Noch später ist 27, 2—4 [2]) eingelegt, wo die Errichtung der Steine im Gilgal damit verbunden und die ganze Aktion unmittelbar an den Jordanübergang angeschlossen wird (also vor der Eroberung von Jericho stattgefunden haben müfste). Schliefslich wird Deut. 27, 4. Jos. 8, 30 der Garizim in den ʿEbal korrigiert.

Ein weiteres Fest von Sichem lernen wir Jud. 9, 27 kennen, das Freudenfest (הִלּוּלִים) am Schlufs der Weinlese [3]), bei dem sie „in ihren Tempel [4]) gingen und afsen und tranken und auf Abimelek fluchten". Es ist nicht zweifelhaft, dafs dieser Tempel identisch ist mit dem des Baʿal-brît in (schwerlich vor) der Stadt 9, 4, der auch in dem aufserhalb Sichems, in der Nähe des Berges Ṣalmon, gelegenen Migdal-Šekem [5]) einen Tempel — hier wird er v. 46

---

[1]) Daher auch die Berührung mit der Vorschrift des Bundesbuchs.

[2]) Auch diese Verse scheinen nicht einheitlich zu sein.

[3]) Bekanntlich kommt das Hillûlimfest sonst nur noch Lev. 19, 24 vor, ist aber natürlich mit dem Laubhüttenfest eng verwandt.

[4]) בית אלהיהם, wörtlich „das Haus ihres Gottes" — aber diese Übersetzung verschiebt den Sinn, weil sie den Eindruck hervorruft, als stehe „ihr Gott" im Gegensatz zu Jahwe, ein Gedanke der dem Erzähler völlig fern liegt.

[5]) Leider ist der Berg und damit auch die Lage dieses Ortes nicht bestimmbar. Dafs er von Sichem räumlich getrennt ist, lehrt die Erzählung

„Haus des El-brît“ genannt — mit einem festen Kellergewölbe[1]) hat. Er ist also der Stadtgott von Sichem, mithin wie räumlich so auch kultisch verschieden von den Numina, die in dem Gottesbaum More vor der Stadt und auf dem Garizim hausen. Daraus folgt jedoch in keiner Weise, dafs er zu diesen in irgend welchem Gegensatz gestanden hätte, und nichts weist in der Erzählung auf etwas derartiges hin; im Gegenteil, Baʿal-brît oder El-brît könnte sehr wohl als ein Attribut oder eine Erscheinungsform Jahwes gefafst worden sein, so gut wie „El der Gott Israels“ in dem Altar unter dem Gottesbaum von Sichem oder die zahlreichen anderen Numina, die bei J und E mit Jahwe identifiziert werden. —

In den Erzählungen von der Eroberung Sichems durch Jakob Gen. 48, 22, sowie von der Erschlagung Sichems durch Simeon und Lewi Gen. 34 (und deren Umgestaltung in der Version X[2]) wird die Unterwerfung der Chamoriter und die Festsetzung der Israeliten in Sichem in die Urzeit des Volks versetzt. Davon wissen J und E nichts. Aber ebensowenig haben sie von einer späteren Eroberung etwas erzählt; weder in Jud. 1 noch in der Kriegsgeschichte des Josuabuchs wird Sichem irgend erwähnt. Um so lebhafteres Interesse hatte E an den Kultstätten von Sichem, freilich nicht an etwaigen Tempeln in der Stadt, sondern an den von Jakob geweihten heiligen Orten vor derselben[2]). Dann führt Mose das Ritual des Segens und Fluchs ein, das mit den beiden Bergen von Sichem und der vor ihm beim Gottesbaum More liegenden Kultusstätte verbunden ist, und befiehlt die Errichtung des Altars auf dem Garizim

deutlich; es mufs ein Fort zum Schutz des Stadtgebiets gewesen sein, das aber jetzt nicht mehr verteidigungsfähig war.

[1]) Nur das kann צריח sein, sowohl nach der sehr anschaulichen Erzählung Jud. 9, 46—49, wie nach Sam. I 13, 6. Die Flüchtigen sind in das Kellergewölbe geflüchtet, das Abimelech nicht sprengen kann; so legt er Reisig darauf (v. 49) und steckt es in Brand; durch den Rauch werden die Geflüchteten erstickt. Von einem Kampf oder auch nur einem Verteidigungsversuch ist nicht die Rede; wären sie in einen Oberstock oder auch nur einen Raum zu ebener Erde geflüchtet, so hätten sie wenigstens einen Versuch gemacht, ihr Leben zu verteidigen. In Tebeṣ dagegen flüchten die Einwohner in den festen Turm (Migdal), verrammeln die Tür und steigen aufs Dach; daher verläuft hier der Kampf ganz anders.

[2]) Oben S. 272. 274. 277. 288. J dagegen hat für Sichem, dessen Alter er auf Abram zurückführt, kein weiteres Interesse (S. 260).

aus unbehauenen Feldsteinen. Endlich beruft Josua nach der Eroberung und Verteilung des Landes, am Abschlufs seiner Laufbahn, eine Versammlung aller Stämme nach Sichem (Jos. 24). „Sie stellten sich vor dem Elohîm auf"; auf Grund einer Mahnrede Josuas, die die ganze Geschichte des Volks und seiner Ahnen rekapituliert und ihnen die Wahl läfst, welchem Gotte sie dienen wollen, verpflichten sie sich feierlich, Jahwe allein als ihren Gott zu verehren und „die Götter der Fremde aus ihrer Mitte wegzuschaffen" (v. 23, vgl. 2. 14). „Und Josua schlofs einen Bund (brît) für das Volk an diesem Tage, und gab ihm Recht und Gericht in Sichem. Und es schrieb Josua diese Worte in das Buch der Tora Elohîms, und nahm einen grofsen Stein und richtete ihn dort auf unter dem Gottesbaum im Heiligtum Jahwes; und er sprach zum ganzen Volk: siehe dieser Stein wird uns zum Zeugen sein, denn er hat alle Worte, die Jahwe mit uns gesprochen hat, gehört [und er wird gegen Euch zum Zeugen sein, dafs ihr Euren Gott nicht verleugnen könnt]. Darauf entliefs Josua das Volk jeden nach seinem Besitztum." [1])

Mit vollem Recht hat Luther [2]) die engen Beziehungen zwischen diesem Bericht und den Angaben von E aus älterer Zeit hervorgehoben: die Aufstellung vor Gott und die Mahnrede entsprechen der Aufstellung für die Fluch- und Segenzeremonie an derselben Stelle, die Beseitigung der Götter der Fremde ihrer Vergrabung unter dem heiligen Baum durch Jakob, der grofse Stein der von diesem errichteten Maṣṣeba; und durch die feierliche Verpflichtung wird Jahwe eben zum „Gott Israels", wie der Gott des Morebaums bei E Gen. 33, 20 schon von Jakob genannt wird [3]). Aufserdem aber schliefst sich an die Verpflichtung zur Alleinverehrung Jahwes der feierliche Abschlufs eines „Bundes", d. h. einer vertragsmäfsigen Verpflichtung [4]), wie nach dem Sturz 'Ataljas Reg. II 11, 17, und unter Josia; und Josua erläfst Rechtssatzungen, die v. 27 als von

---

[1]) Dafs das Kapitel im einzelnen ziemlich stark überarbeitet ist, ist für unseren Zweck unwesentlich.

[2]) im Anschlufs an Steuernagel Einwanderung der israelitischen Stämme S. 87.

[3]) Darauf, dafs אלהי ישראל Jos. 24, 2 gebraucht wird, kann ich allerdings kein Gewicht legen; das kann sehr wohl interpoliert sein.

[4]) Das Zeremoniell ist übergangen, wird aber ursprünglich wohl im Text gestanden haben.

Jahwe gesprochen bezeichnet werden, und die er nach v. 26 in ein „Gesetzbuch Elohîms“ einschreibt. Das ist, wie schon Holzinger, Baentsch, Steuernagel betont haben, geradezu eine Dublette zu den Gesetzgebungen Moses in Qadeš und am Sinai. Von jener werden Exod. 15, 25 b (oben S. 61 ff.) שם שם לו חק ומשפט genau dieselben Worte gebraucht wie Jos. 24, 25 b וישם לו חק ומשפט בשכם, während von allem weiteren Detail allerdings in Qadeš nicht die Rede ist, da diese Gesetzgebung in ganz anderen Anschauungen wurzelt. Dagegen kehren die Schliefsung des Bundes und die Aufzeichnung der Gebote Gottes wieder Exod. 34, 27 im Anschlufs an den älteren Dekalog, und Exod. 24, 3—8 im Zusammenhang mit dem „Bundesbuch“. Hier erbaut Mose einen Altar und 12 Maṣṣeben (entsprechend dem grofsen Stein Josuas) und besprengt Altar und Volk mit dem Blut der šelamîmopfer[1]).

Diese Übereinstimmungen zeigen, dafs die Berichte über Bundesschliefsung und Gesetzgebung durch Mose ausgestattet sind auf Grund des Rituals von Sichem; nur so erklärt sich, dafs uns derselbe Vorgang — Annahme Jahwes zum alleinigen Gotte Israels, Ausscheidung der fremden Götter, Gesetzgebung und Bundesschliefsung auf diese Bedingungen hin — zweimal erzählt wird[2]), bei Mose am Sinai und bei Josua in Sichem. Und nun gewinnt es die gröfste Bedeutung, dafs der Gott, der nach dem weitaus ältesten Bericht (Jud. 9) in Sichem als Hauptgott verehrt wird, den Namen „Bundesgott“ oder „Bundesherr“ führt, Baʿal brît, d. h. der Inhaber des Bundes, der Gott, dem die Zeremonie der Bundesschliefsung gilt und der in ihr in die Erscheinung tritt. In seinem Ursprung könnte dieser Gott der Chamoriter nicht nur von Jahwe, sondern auch von dem El, der in dem Morebaum safs, verschieden gewesen sein. Aber die Vermutung wird unabweisbar, dafs die Israeliten ihn keineswegs als einen fremden Gott betrachtet, sondern seinen Kult übernommen haben und dafs ihnen alle diese Gottheiten zu einer Einheit, zu dem Elohîm = Jahwe, verwachsen sind. Lediglich die späteste Zeit (Jud. 8, 33, aber keineswegs der

[1]) Ganz rein erhalten ist der Bericht nicht, aber die Ausscheidung einzelner Worte und Sätze als jüngerer Zusätze sehr unsicher; darauf kommt indessen hier nichts an.

[2]) Aufserdem sind dieselben Vorgänge in der elohistischen Erzählung von Jakob auf den Ahnherrn des Volks übertragen.

Erzähler von Jud. 9) hat ihn als einen Götzen und seine Verehrung als Abfall von Jahwe betrachtet — so gut wie den Juden seit dem Deuteronomium alle israelitischen Kulte Götzendienst sind. Ist diese Annahme richtig, so ist der „Bundesgott" von Sichem und das Zeremoniell seines Kults für die Ausbildung der Jahwereligion von tief einschneidender Bedeutung gewesen: die ganze Vorstellung von einem „Bunde" mit dem Nationalgott, von einer feierlichen gegenseitigen Verpflichtung wurzelt alsdann in dem Kultus von Sichem.

Für das weitere kann ich jetzt meinem Mitarbeiter allein das Wort überlassen.

Das Ritual der Zeremonie des Segens und Fluchs haben wir uns auf Grund der Angaben Deut. 11, 29. 27, 14 ff. etwa folgendermafsen vorzustellen. Die Volksgemeinde stellt sich in dem Tal östlich von Sichem, in der Nähe des Morebaums, mit dem Antlitz nach Westen auf, wahrscheinlich in zwei Abteilungen geteilt[1]), die eine nach dem 'Ebal im Norden, die andere nach dem Garizim im Süden. Ein Sprecher[2]) spricht jener die Fluchworte, ein anderer dieser die Segensworte vor, und das Volk antwortet nach jeder Formel: amên. So wird der Fluch auf den 'Ebal und der Segen auf den Garizim gelegt. Wir dürfen annehmen, dafs diese Zeremonie alljährlich ausgeführt wurde.

Die Deut. 27, 15 ff. überlieferten 12 Fluchworte können im wesentlichen von E mitgeteilt sein (Spuren einer Überarbeitung finden sich nicht) und knüpfen ohne Zweifel an die bei der Zeremonie von Sichem wirklich gebrauchten Formeln an. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dafs diese Sprüche selbständig dastehen, und zwar nicht nur den Gesetzen des Deuteronomiums, sondern auch den anderen Gesetzen gegenüber[3]).

---

[1]) Die Teilung nach den beiden Bergen steht allerdings nur in dem sekundären Stücke Deut. 27, 12 f. = Jos. 8, 33.

[2]) nach Deut. 27, 14 die Lewiten.

[3]) Auch wo die Sprüche sich inhaltlich mit anderen Gesetzesbestimmungen decken, sind sie formell selbständig. So z. B. v. 15 „Verflucht ist, wer ein Schnitzbild oder ein Gufsbild, ein Greuel für Jahwe, anfertigt, da es ein Machwerk von Handwerkerhänden ist" — bis dahin entsprechen die Worte den Gesetzesbestimmungen Exod. 20, 4. 23. 34, 17. Deut. 5, 8. Lev. 19, 4. 26, 1; dann aber geht es weiter „und es im Geheimen aufstellt", wozu sich keine Parallele findet. — Alles spricht dafür, dafs sich im Sichemheiligtum kein Gottesbild befunden hat; cf. Gen. 35, 4.

Wenn sich besonders viel Parallelen im Leviticus finden, so ist das noch kein Beweis dafür, dafs diese Fluchworte erst aus dem Exil oder aus noch späterer Zeit stammen (gegen Bertholet). Aber ganz abgesehen davon sind diese Fluchworte religions- und rechtsgeschichtlich von gröfster Bedeutung. Die Segensworte fehlen auffallender Weise ganz. Vielleicht entsprachen sie z. T. den Fluchworten, z. B. bei v. 15, 16, 26. Zu v. 15. 26 vgl. Exod. 20, 5. 6. 34, 7. Deut. 5, 9. 10: Jahwe bestraft die, die sich verschulden, aber er erweist Gnade denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. Zu Deut. 27, 16 vgl. Exod. 20, 12 = Deut. 5, 16. Es ist gerade die Umkehrung: dort wird der verflucht, der Vater und Mutter verunehrt, hier wird dem Segen versprochen, der Vater und Mutter ehrt. Die Segen- und Fluchworte, die bei dem grofsen Fest gesprochen wurden, sind wahrscheinlich aufgeschrieben worden. Ob die Worte sich nach der Art einer Liturgie immer wiederholt haben oder ob sie jährlich oder nach gröfseren Zeiträumen geändert worden sind, können wir natürlich nicht entscheiden[1]). Wahrscheinlich aber haben wir in diesen Aufzeichnungen eine Urform der Tora zu sehen — Tora in dem Sinne einer Kodifikation von Einzelentscheidungen. Diese Entscheidungen erstreckten sich wohl im allgemeinen, soweit sie rechtlicher Natur waren, auf Fälle, die von den Richtern nicht abgeurteilt wurden. Daneben gehen her die Entscheidungen, die Religion und Kultus betreffen, und das Wahrsagen. Letzteres ist seiner Natur nach von der Kodifikation ausgeschlossen. Dafs auf solche Weise an dem Heiligtum von Sichem Tora erteilt wurde, zeigt der Name „Gottesbaum des Toraerteilers“ אלון מורה, zu dem der „Gottesbaum der Wahrsager“ אלון מעוננים (S. 543) die Parallele bietet. Auch mögen hier früh Gesetzesbestimmungen aufgezeichnet sein, was dann noch darin nachwirkt, dafs das Gesetzbuch des Deuteronomiums mitten in die Anweisung für die Zeremonie des Segens und Fluchs hineingeschoben ist und 27, 8 „alle Worte dieser Tora“ auf die Steine des Altars auf dem Garizim (Ebal) und schliefslich in der jüngsten Einlage 27, 2 f. auf die Steine des Gilgal geschrieben werden sollen. Daran knüpft die Aufzeichnung der Gottesworte durch Josua in Sichem oder durch Mose an. Jos. 24, 26 vermissen wir eine

[1]) Die Zwölfzahl wird wahrscheinlich von Bedeutung gewesen sein. Deut. 27, 15 ff. enthält 12 Fluchsprüche.

Angabe, was denn eigentlich „diese Worte (d. h. Gebote)“ sind, die er „in das Buch der Tora Elohîms“ schreibt. Wahrscheinlich haben wir sie innerhalb der beiden Dekaloge oder des Bundesbuchs zu suchen. Holzinger glaubt, dafs das Bundesbuch Exod. 20, 22 — 23, 19 ursprünglich in Jos. 24 gestanden habe. Baentsch unterscheidet im Bundesbuch zwei Arten von Bestimmungen: 1. Die kultischen Verordnungen, die Horeb-debarîm, die im allgemeinen den Sinai-debarîm Exod. 34 entsprechen; 2. Die rechtlichen Verordnungen, mišpaṭîm. Die Horeb-debarîm stehen nach ihm am richtigen Platze; von den mišpaṭîm glaubt er, dafs sie ursprünglich an anderer Stelle gestanden haben, vielleicht eben Jos. 24.

Holzinger ist der Ansicht, dafs Jos. 24 bei E vollständiger gewesen und von einem späteren Redaktor „entleert“ ist. Darauf kommt es uns hier zunächst nicht an, sondern darauf, ob wir die Tora von Sichem irgendwie im Bundesbuch und Exod. 34 finden können. Da die Sichemtora Josuas debarîm enthielt, die mit der brît, dem Akt, durch den Jahwe der Gott Israels wird, in Verbindung stehn, so ist die Ansicht nicht wahrscheinlich, dafs sie in den Rechtsbestimmungen des Bundesbuchs zu suchen ist; auch gab es in Israel kein priesterliches Gericht, sondern das Ältestengericht. Viel näher liegt es, an die Horeb- oder Sinai-debarim zu denken. Wahrscheinlich jedoch liegt auch in diesen nicht die Sichemtora vor, sondern sie war ihnen nur ähnlich. Dafür spricht auch der Vergleich der Fluchworte Deut. 27 mit den Horeb- und Sinai-debarîm. Die Fluchworte enthalten überhaupt keine kultischen Bestimmungen; somit wird auch die Sichemtora nicht nur aus solchen bestanden haben. Exod. 34 wird eine Verengung des Gesetzes darstellen. Darum ist es auch zweifelhaft, ob Baentsch im Recht ist, wenn er aus dem Bundesbuch die kultischen Bestimmungen herausschält; es ist wohl richtiger, vom Wechsel in den Gottesnamen bei der Scheidung der Bestandteile auszugehen.

Das Buch der Tora heifst Exod. 24, 7 Buch des Bundes (סֵפֶר בְּרִית). Die Tora enthält die Worte des Gottes, die er kundgegeben hat, damit seine Anhänger sie befolgen. Auf Grund dieser Worte schliefst er einen Bund mit ihnen. Die בְּרִית ist tatsächlich ein „Bund“, nicht eine einseitige Verpflichtung der Menschen. Denn die Segensworte enthalten die Verpflichtung des Gottes gegenüber seinen Anhängern. Diese Bundschliefsung

findet offenbar in bestimmten Zeitabständen (jährlich? vielleicht sogar bei den drei Jahresfesten?) statt, zusammen mit der grofsen Segens- und Fluchzeremonie. Als Symbol des Bundesschlusses diente ein Opfermahl, das den Gott mit den Feiernden vereinte. Exod. 24, 3—8 gibt uns auch hierüber Auskunft.

Als Mose den Altar und die 12 Maṣṣeben errichtet hatte, „schickte er die jungen Männer und sie brachten Brandopfer dar und schlachteten für Jahwe junge Stiere als šelamîm-Opfer. Sodann nahm Mose die Hälfte des Blutes und tat es in die Opferbecken; und die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar (ursprünglich wahrscheinlich an die maṣṣebe)". v. 7 folgt die Vorlesung des sepher habbrît und die Verpflichtung des Volkes. „Dann nahm Mose das Blut und sprengte es auf das Volk und sprach: Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund aller jener Worte geschlossen hat."[1]) Aus diesen Versen können wir eine verhältnismäfsig deutliche Anschauung von dem Ritus der ברית gewinnen. Zuerst werden die Brandopfer dargebracht, von denen nur die Gottheit erhält. Dann werden die für das šelamîm-Opfer bestimmten Tiere geschlachtet, weil das Blut zur Zeremonie notwendig ist. Diese zerfällt in zwei Teile: 1. Die Vorlesung des Tora-(= Brît-)Buches, und 2. als Symbol der ברית das Beschmieren des heiligen Steins und Besprengen des Volks mit dem Blut des šelamîm-Opfers.

In dem Namen šelamîm liegt ein Hinweis auf den Zweck. Es ist ein „Friedensopfer", das bezeugt, dafs infolge der Brît das Friedensverhältnis zwischen dem Gotte und seinem Volke wieder hergestellt ist. Dies Opfer besteht in einer gemeinsamen Mahlzeit der Opfernden, von der auch die Gottheit ihren Anteil erhält. Wer an der ganzen Feier teilgenommen hat, ist שָׁלֵם mit dem Gotte. Daher stammt der Ausdruck שלם עם יהוה (z. B. Reg. I 8, 61. 11, 4. 15, 3. 14), oder später einfach שלם Reg. II 20, 3, Chron. I 28, 9 für „fromm".

In der Vorschrift über die Errichtung des Altars auf dem Garizim Deut. 27, 5 ff. = Jos. 8, 30 ff. (oben S. 545) sollen auf diesem „dem Jahwe Brandopfer (עלות) in Flammen dargebracht

[1]) Die Skepsis gegen das Buch des Bundes (Baethgen, Holzinger) ist unberechtigt. Wenn an anderen Stellen die Gesetzesworte auf steinernen Tafeln stehen, hier aber in einem Buche, so können das verschiedene Berichte sein, wie ja überhaupt alle von uns besprochenen Stellen sehr kompliziert zusammengesetzt sind.

[so etwa wird man עלה im Gegensatz zu זבח übersetzen können] und šelamîmopfer[1]) geschlachtet werden; und Du sollst dort essen und fröhlich sein vor Jahwe Deinem Gotte". Der Opferritus ist hier also derselbe wie beim Abschlufs der brît, und deshalb wird v. 8 auch die Aufzeichnung „aller Worte dieser Tora" hierher übertragen; sie sollen auf die Steine des Altars geschrieben werden. Das ist eine sekundäre Fiktion; dagegen mag der Ritus des Opferfestes auf dem Garizim in der Tat mit dem der Bundesschliefsung identisch gewesen sein. Nur die Beschmierung des Altars mit dem Opferblut wird hier nicht erwähnt. Der Altar soll nach Deut. 27, 6 = Jos. 8, 31 gebaut werden aus אבנים שלמות. In dieser Bezeichnung ist wohl ein Hinweis auf das šelamîm-Opfer zu sehen. Die Verfasser halten es für nötig den befremdlichen Ausdruck zu erklären; daher heifst es Deut. 27, 5: „einen Altar aus Steinen, über denen du kein Eisen schwingen sollst" = Jos. 8, 31 „einen Altar aus šelemot-Steinen, über denen kein Eisen geschwungen ist". Hieraus schliefst man, dafs die Steine unbehauen sein müssen, und beruft sich dafür auf die Gesetzesbestimmung Exod. 20, 24—26. Die Israeliten sollen an allen heiligen Stätten Altäre aus Erde bauen. 25 „Und wenn du einen Altar von Steinen mir machen willst, so sollst du sie nicht aus behauenen Steinen (גזית) bauen; wenn du dein Messer (חרב) über ihm schwingst, so entweihst du ihn". Das Verbum „schwingen" (הניף) ist ein im Priestercodex viel gebrauchter Terminus für den Ritus, durch den Opfer und andere Gaben und auch Menschen (Priester und Nazir) Jahwe geweiht werden. Besonders häufig wird es angewandt bei den šelamîm-Opfern, z. B. Lev. 7, 30. 23, 20 (am Wochenfest). Num. 6, 20 (beim Ablauf der Weihe eines nazir). Es ist sehr wohl möglich, dafs hier, wie auch sonst öfter in P, uralte Gewohnheiten kodifiziert sind. So mag das הניף an das šelamîm-Opfer in Sichem erinnern. — Soweit Luther.

Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten III 122 sagt im Anschlufs an die Darstellung der arabischen Blutriten beim Opfer, der Blutsverbrüderung und dem Vertragsschlufs: „Bei der

[1]) שלמים kommt im Buch Deuteronomium nur an dieser Stelle vor, ein weiterer Beweis, dafs dies Kapitel aus einer anderen Quelle stammt als das Gesetzbuch. — Übrigens wird auch das goldene Kalb Exod. 32, 6 mit demselben Ritus geweiht: Brandopfer, Šelamîm-opfer, Essen und Trinken und geschlechtliche Orgien (vgl. o. S. 178, 1).

Bundesschliefsung am Sinai wird ein Teil des Bundesbluts auf den Altar, ein anderer auf die Vertreter der Stämme Israels gesprengt. Wenn bei den Arabern davon die Rede ist, dafs die Menschen die Hand in Blut tauchen[1]), so wird vorausgesetzt, dafs sie ein Opfer gebracht und dabei, nach dem üblichen Ritus, auch den heiligen Stein mit Blut beschmiert haben. Sie vollziehen dieselbe Zeremonie an der Gottheit wie an sich. Es ist sogar notwendiger, dafs sie sie an der Gottheit vollziehen, als dafs sie sie an sich selber vollziehen: das letztere scheint zwar oft genug aber doch nicht in der Regel bei der Bundesschliefsung vorgekommen zu sein. Es genügt für die Kontrahenten, um ihr Blut — denn das Tierblut ist ihr Blut — zu vereinigen, dafs sie es an einen gemeinsamen dritten Punkt bringen; die Gottheit ist das Mittelglied zwischen ihnen; durch Gott werden sie mit einander verbunden." W. zieht dann den oben S. 268 erwähnten Bericht Herodots III 8 über die Zeremonie der Vertragsschliefsung bei den Arabern heran ... „Das Opfer kommt nun aber nicht blofs als Legalisierungsmittel, als heilige Besiegelung, zu der Bundschliefsung hinzu, sondern die Bundschliefsung ist überhaupt für die Idee des Opfers wesentlich und geschieht durch jedes Opfer, wenngleich nicht immer ausdrücklich und in ausgesprochener Absicht. In die Prolegomena zur Geschichte Israels habe ich für die Hebräer nachzuweisen gesucht, dafs durch das Mahl bei Jahwe eine Bundesgemeinschaft gestiftet wird einerseits zwischen

[1]) „Die Banu ʿAbdaldâr und die Banu ʿAdij b. Kaʿb schlossen mit einander ein Bündnis auf den Tod, indem sie ihre Hände in eine Schüssel voll Blut tauchten; sie wurden deshalb Blutlecker genannt" S. 120. Bei Aeschylos Sept. 42 ff. verbinden sich die Sieben, entweder Theben zu erstürmen oder den Tod zu suchen, indem sie einen Stier über einem Schild schlachten und das Blut mit der Hand berühren. Der Vertrag zwischen den Kyreern und Ariaios wird Xen. Anab. II 2, 9 dadurch abgeschlossen, dafs man einen Ziegenbock, einen Stier, einen Wolf und einen Widder „in einen Schild" schlachtet, und die Griechen ein Schwert, die Perser eine Lanze in das Blut tauchen. Die Lyder und Meder „schliefsen beschworene Verträge in derselben Art wie die Griechen; aufserdem aber ritzen sie sich die Haut am Arm und lecken gegenseitig das Blut auf" Herod. I 74. „Die Skythen giefsen in einen grofsen Thonbecher Wein, und vermischen damit das Blut der Schwörenden, indem sie mit einem Pfriem oder einem Messer den Körper ritzen; dann tauchen sie einen Säbel, Pfeile, eine Streitaxt und einen Speer in den Becher. Darauf sprechen sie viele Fluchformeln, und dann trinken die Schwörenden selbst davon und von ihrem Gefolge die angesehensten" Herod. IV 70.

ihm und den Gästen, andererseits zwischen den Gästen untereinander ... Die Zeremonie des Blutstreichens beim Opfermahl hat bei den Arabern die Bedeutung der Verbrüderung; ... da sie bei jedem Opfer geübt wird, so liegt also nach arabischen Begriffen jedem Opfer das Streben zu Grunde, Gott mit den Menschen und durch Gott auch die Menschen miteinander in intimen Konnex zu setzen. Dementsprechend fafst Mohammed den Zweck des heidnischen Kultus so auf, dafs dadurch eine Allianz der Anbeter und des Angebeteten in gemeinsamem Interesse und zu gegenseitigem Nutzen geschlossen werden soll."

Unsere Untersuchung hat die Auffassung Wellhausens durchaus bestätigt. Zugleich aber zeigt sie, dafs die Ausbildung der Bundesvorstellung aus dem Kultus von Sichem erwachsen ist. Bei dem Opferfeste am Gottesbaum des Toraverkünders werden die Satzungen verkündet, auf die hin Jahwe und Israel in ein unauflösliches Vertragsverhältnis zueinander treten, durch die Jahwe zum „Gott Israels" wird und damit zugleich die dauernde Existenz und innere Konsistenz Israels begründet. Diese Satzungen werden ausgesprochen in Form eines Fluchs über die, welche sie übertreten — die werden den bösen Geistern[1]) überantwortet, die auf dem ʿEbal hausen, der im Norden die heilige Stätte überragt —, und eines Segens über die, welche sie befolgen — das sind die, welche wirklich im Schutze des Nationalgottes auf dem Garizim im Süden stehen. Aus diesen Fluch- und Segensformeln hat sich dann einerseits ihre Zusammenfassung in den Sätzen der Dekaloge, andererseits ihre Aufzeichnung in einem „Buch der Tora" entwickelt.

Wenn nun die Chamoriter in Sichem und im Kastell von Sichem dem „Bundesgott" El-brît oder Baʿal-brît einen Tempel erbaut haben, so sehen wir, dafs dieser ihr Stadtgott freilich

[1]) Gewöhnlich dachte man sich diese Dämonen in Bocksgestalt: Jes. 13, 21. 34, 14; daher die Bezeichnung der Götter, die als illegitim gelten und von der Jahwereligion ausgetilgt werden, als שְׂעִירִים Lev. 17, 7. Reg. II 23, 8. Chron. II 11, 15, und die Verwendung des Verbs שָׂעַר für ihre Verehrung Deut. 32, 17 [daraus ist auch die Bedeutung „schaudern" Jerem. 2, 12. Ez. 27, 35 = 32, 10. Hiob. 18, 20 und weiter „im Sturm einherfahren" wie die Dämonen erwachsen]. Darauf beruht bekanntlich die Verwendung des dämonischen Ziegenbocks שָׂעִיר als Sündopfer, und Lev. 16 die Hinausjagung des Sündenbocks in die Wüste zu dem gewifs auch als Bocksgeist gedachten ʿAz'azel. Ob diese Anschauung aber auch im Kult von Sichem herrschte und solche Bocksdämonen auf dem ʿEbal safsen, wissen wir nicht.

mit Jahwe ursprünglich nichts zu tun hatte, wohl aber völlig identisch ist mit dem Gott des Orakelbaums vor den Toren. Die herrschende, auch oben S. 413 noch als möglich betrachtete Hypothese, dieser Gott verdanke einem Bundesvertrage zwischen Chamoritern und Israeliten seine Entstehung, erweist sich als hinfällig — wie denn auch in Jud. 9 nichts auf eine derartige Auffassung hinweist. Vielmehr verehren die Chamoriter einen Gott, der auf der Höhe des Garizim seinen Sitz hat und mit dem sie durch eine feierliche mit dem Opfermahl verbundene Zeremonie [1]) am Fufse des Berges unter seinem heiligen Baum alljährlich aufs neue in einen festen Bund treten; und diesem Gott haben sie in der Stadt einen Tempel erbaut. Sie benennen ihn nach dieser Zeremonie; dafs er aufserdem noch einen anderen Namen, einen wirklichen Eigennamen gehabt hat, ist sehr unwahrscheinlich. Diesen Kultus haben die Israeliten übernommen und den Gott mit ihrem Nationalgott identifiziert. Für den israelitischen Volksglauben ist der an den heiligen Stätten von Sichem verehrte Gott nur eine der vielen Erscheinungsformen Jahwes, neben dem Gott des Kastens von Silo, dem stiergestaltigen Himmelsgott von Bet-el, dem Gott des Steinkreises vom Gilgal bei Jericho und der vielen kleineren Heiligtümer des Gebirges Ephraim, deren Bäume und Steine mit Jahwe gleichgesetzt werden. Aber für die weitere religiöse Entwickelung Israels hat er eine sie alle weit überragende Bedeutung gewonnen. Eben die Idee der Bundesschliefsung, die mit dem Kult von Sichem untrennbar verbunden war, hat es ermöglicht, dafs er mit der fortschreitenden Entwickelung Schritt hielt: die Formeln der Bundesverpflichtung (des Segens und Fluchs) sind das Gefäfs geworden, in dem die neuen religiösen und sittlich-rechtlichen Gedanken niedergelegt werden konnten. Zugleich enthielt diese Verpflichtung die Absage gegen die „fremden Götter", die

[1]) Da ברה „essen", בְּרִיָה „Speise" bedeutet, ist ברית wohl ursprünglich einfach das „Mahl". Da dies als die Herstellung einer Gemeinschaft unter den Teilnehmern (zu denen auch die Gottheit gehört) aufgefafst wird, bezeichnet es zunächst den Abschlufs dieser Gemeinschaft, den Vertragsakt, dann die Bedingungen, auf die hin er geschlossen wird, schliefslich Satzung, Gebot im allgemeinen. Ob aber כרת ברית „einen Bund schliefsen" wirklich eine Beziehung auf das Schlachten der Opfertiere enthält, wie das bei ὅρκια τέμνειν, vgl. die τόμια, allerdings der Fall ist, ist zum mindesten recht fraglich.

Dämonen vom 'Ebal: daher sind nach E die fremden Götter, die Jakobs Haus anderswo (aufser in Bet-el) ungestraft verehren konnte[1]), unter dem Gottesbaum von Sichem vergraben. Es kommt hinzu, dafs der Kultus von Sichem offenbar ursprünglich bildlos war und immer bildlos geblieben ist. So erklärt es sich, dafs Amos und Hosea wohl gegen den Kultus von Bet-el, Gilgal, Samaria, Dan, Be'eršeba' polemisieren, aber nie gegen den von Sichem, so wenig wie gegen den von Ṣion. Die zentrale und exklusive Stellung, welche Sichem und der Garizim im Kultus der Samaritaner (= Israeliten) einnimmt, ist ebensogut schon in vorexilischer Zeit begründet, wie die gleiche Stellung Jerusalems für die Juden. —

Eine ganz andere Form der Vertragsschliefsung als in Sichem und in den darauf beruhenden Abschnitten des Exodus (und Josua 24) treffen wir in Juda an. König Ṣidqia hat, wie Jeremia 34, 8 ff. erzählt[2]), „mit dem ganzen Volke einen Bund geschlossen", dem deuteronomischen Gesetz entsprechend die hebräischen Sklaven freizulassen — eine Mafsregel, die alsbald wieder rückgangig gemacht wird. Diese brît ist im Tempel von Jerusalem abgeschlossen (v. 15), und zwar in der Art, dafs ein Kalb in zwei Hälften geteilt wird und alle Beteiligten „die Obersten (sarîm) von Juda [und die Obersten von Jerusalem, fehlt LXX], die Eunuchen (d. h. die Palastbeamten des Königs), die Priester und das ganze Volk (so LXX, hebr. עם הארץ)" zwischen den beiden Stücken hindurchgehen. Genau in der gleichen Form schliefst Jahwe Gen. 15 den Bund mit Abram, indem er bei Nacht als Feueresse (oben S. 70) zwischen den Hälften der zerlegten Opfertiere hindurchschreitet. Der zu Grunde liegende

---

[1]) Bet-el ist für E ein Heiligtum von noch gröfserer Bedeutung als Sichem; die Vergrabung der fremden Götter in Sichem ist ihm die Vorbereitung zum Zuge nach Bet-el, s. o. S. 272. Darin weicht E von den Propheten wesentlich ab.

[2]) Die Kritik Duhms, das Buch Jeremia S. 279 ff., der fast alles für das Produkt eines späteren Bearbeiters erklärt, ist mir vollkommen unverständlich. Gewifs gebietet das Deuteronomium die Freilassung erst nach sechsjähriger Dienstzeit; aber da das Gebot bisher niemals ausgeführt ist, ist es doch selbstverständlich, dafs jetzt alle hebräischen Sklaven freigelassen werden müssen, mit Ausnahme der wenigen, die erst innerhalb der letzten sechs Jahre Knechte geworden sind. Abgesehen von ein paar unwesentlichen Interpolationen halte ich das ganze Kapitel für völlig authentisch.

Gedanke ist, dafs alle Vertragschliefsenden durch das Opfertier umfafst und mit ihm identisch werden und damit zugleich sein Schicksal auf sich herabbeschwören, wenn sie den Vertrag brechen[1]). Offenbar war das in Juda die regelmäfsige Form des Vertragsschlusses, und darum auch einer gegen die Gottheit übernommenen Verpflichtung; wir können nicht zweifeln, dafs die brît, durch die Jojada' Reg. II 11,17 und Josia Reg. II 23,3 die Verpflichtung „zum Volke Jahwes zu werden" abgeschlossen haben, in derselben Form vollzogen worden ist. Daher sagt man בוא בברית „in den Vertrag gehen" (z. B. Jerem. 34, 10), עמד בברית „in den Vertrag treten" Reg. II 23, 3, und selbst עבר בברית Deut. 29, 11 „durch den Vertrag hindurchgehn" (dagegen עבר ברית „den Vertrag übertreten, brechen"). Von einem Opfermahl, einer Kommunion zwischen den Vertragschliefsenden und der Gottheit, wie bei dem sichemitischen Ritus, ist hier nicht die Rede; im Gegenteil, die zu Grunde liegende Vorstellung ist eine total andere. Ebenso werden bei den Griechen beim Vertragsschlufs und Eidschwur die geschlachteten Opferstücke (*τόμια*) nicht nur berührt, sondern in der Regel tritt der Schwörende auf sie (Arist. pol. Ath. 55, 5. Demosth. 23, 68. Dion. Hal. V 1, 3. VII 50, 1; ebenso Tyndareos, als er den Freiern der Helena den Eid abnimmt Pausan. III 20, 9); dann werden sie beseitigt (z. B. Il. *Γ* 310 ff.), etwa ins Meer geworfen (Il. *T* 267 f.) oder vergraben (Pausan. III 20, 9), aber natürlich nicht gegessen.

[1]) Dafs der Schwörende (oder zu Sühnende) sich mit dem Opfertier identifiziert, ist bekanntlich eine überall wiederkehrende Vorstellung; so z. B. beim jüdischen Schuldopfer, und sehr lebendig bei dem Vertrag, durch den Mati'ilu von Bit-Agusi in Nordsyrien dem Ašurnirâri Treue schwört, wobei er sich mit dem geopferten Bock und dessen einzelnen Gliedmafsen identifiziert: Peiser Mitt. Vorderas. Ges. 1898, 228 ff. Die gleiche Anschauung liegt den griechischen Schwüren und Verträgen zu Grunde. Wenn bei Sühnungen das Opfertier (oder z. B. das *Διὸς κῴδιον*) durch das ganze Gebiet geführt wird, um dessen Schuld auf sich zu nehmen (so z. B. Polyb. IV 21, 9; ähnlich bei den römischen Sühnriten), so wird hier die Verbindung zwischen dem Opfertier und den Menschen, an deren Stelle es tritt, in der umgekehrten Weise hergestellt, wie in dem jüdischen Ritus: bei diesem treten die Opfernden in das Tier hinein, bei jenem sucht das Opfer alle Betroffenen selbst auf. — Dafs ein Heer zwischen den Hälften eines geschlachteten Menschen hindurchgeführt wird, findet sich in der griechischen Überlieferung bei Peleus Apollodor III 13, 7 § 173 Wagner und bei Xerxes Herod. VII 39, beidemal als abschreckende Strafe für einen Verbrecher; ursprünglich liegt aber wohl auch hier ein ganz anderer Gedanke, eine Weihe des Heeres, zu Grunde.

Unter den vielen Unterschieden zwischen den religiösen Anschauungen Judas und Israels, die wir kennen gelernt haben, ist der hier besprochene besonders charakteristisch, da er tief in die dem Kultus und dem Opfer zu Grunde liegenden Ideen eingreift. Zugleich aber ergibt sich von hier aus eine neue Bestätigung der oben S. 158 ff. von Luther bestrittenen Annahme, dafs der Jahwist, aus dem Gen. 15 stammt, ein Judäer, der Elohist, dem Exod. 24, 3 ff. Deut. 11, 29. 27, 14 ff. und Jos. 24 angehören, ein Ephraimit gewesen ist.

Sachregister.

Aʿarra, nabatäischer Gott 343f.
ʿAbar-naharâ 321 und Anm. 1.
ʿAbdon ben Hillel, Richter 514.
Abel = Jabal, Ahn der Viehzüchter 218 Anm. 4. 395.
Abel-Miṣraim 280; Abel in Maʿaka 519. 539f.
Abiʿezer, Tausendschaft 503.
Abimelek, Überlieferung 479—481.
Abiram 266 Anm. 1. 531.
Abram, Name 265—267; Heros in Hebron 261—265; = Dusares 267—271; in Ägypten 49. 122ff.; Aramäer 245f.; Stammbaum 238; bei J 162. 260f.; bei E 259f.
Absalom, novellistischer Charakter der Erzählung 195—199.
Achab 137. 158.
Achîman, Riese in Chebron 264.
Ackerbau in Israel 129. 211. 305. 475; in Juda 305. 475; in den Vätersagen 130. 160f. 305.
ʿAda 219.
Adel in Israel 504f.
Adonibezeq 438f. 497.
Adonişedeq 439f.
ʿAdullam 433. 436.
Agatharchides 81 Anm. 3. 100.
Agräer, arab. Stamm 325. 327.
Ägypter, in Palästina 222—226. 337. 383. 447; in den Sagen der Südstämme 146. 151. 447f.; ägypt. Einflüsse: in den Sagen 151. 210. 448f.; in der prophetischen Literatur 451ff.; Beschneidung 449; Name Mose und Pinchas 450f., vgl. S. XV; Grenze 457f.; Sagen die den Aufenthalt in Ag. nicht kennen 108. 204f. 433.
Aharon bei E und P 14. 15; Ahn der Priester an Moses Stelle 92. 93; Vertreter des Stierdienstes 94; Name 93.
ʿAi, Zerstörung 476. 510.
Akšaph in Galiläa 498 Anm. 1.
אלון, Gottesbaum 273.
אלון מרה 543. 552.
Älteste in Israel 96f., vgl. S. XIV. 505; bei J 97. 120.
ʿAmaleq 346f. 399; Wohnsitze 63f. 389—391; Feindschaft mit den Südstämmen 63. 81. 133f. 391; von Saul und David geschlagen 164. 391f.; ʿAmaleqiter in Israel 392.
Ammoniter 311. 312. 533; Davids Krieg gegen die Amm. 182. 184—186.
Amoriter 478 Anm. 1.
Amos 136. 140. 169.
ʿAnab, Ort 331 Anm. 348f.
ʿAnaqiter 264. 477 Anm. 2.
ʿAnat-her, Hyksoskönig 282, vergl. S. XV.
Anekdoten über David 181. 186—189.
Apheq, s. v. Byblos 334; in Paläst. 425 Anm. 1. 467.
Arabien, Nordarabien: Qedem 243f.; Nabatäer 267; Taimâ 318; el ʿOla (Thamudäer) 88. 319; Chawîla (Chaulotäer) 325; Agräer (el Higr),

Laeanitae 327. — Petraïsches Ar. 455f. — Südarabien: Minäer 88. 319; Sabäer 319.
ʿArâd, Stadt der Qainiten 398; Lage 78. 393. 410; bei J 64. 65. 78.
Aramäer, verwandt mit den Hebräern 246f.; Stämme Gen. 22: 239—241; Herkunft aus der syrisch-arabischen Wüste 241f.; J versetzt sie nach Charrân 236f. 241f.; in der Genealogie 234; bei J 237f.; = bne Qedem bei E 237; Jahwe bei den Aram. 247f.; Aramäerstaaten nördlich von Israel 519f. 539f.
Arbaʿ 264 Anm. 2.
Arkiter 515.
Ašer 540—542.
Ašera 295.
ʿAsit, syr. Göttin 279 Anm.
Assur, Lage 209; Name 297.
Aššûrim, die angeblichen Assyrer von Dedan 320—322.
Ätiologische Erzählungen: 49; Mazzen 34. 39; Passah 40. 126; Massa und Merîba 55; Beschneidung 59; ursprgl. Sinn der Sage von Sodom und Gomorrha 71; Mara 100ff.; Jephtachsage 472. 535.
ʿAuwiter 331 Anm. 3. 336 Anm. 2.
ʿAzzur, Geschlecht 430.

Baʿal, Kult 163; Jahwe = Baʿal 165; in Edom 382; Polemik des Jahwismus 138. 217; Baʿal brit 148. 413. 550f. 557f.; Tempel 547f.; Verhältnis zu Jahwe 548. 558.
Baʿal Gad 333 Anm. 3. 540.
Baʿal-Ḥermon, Schreibfehler, 333 Anm. 3.
Baʿal Peraṣîm, s. v. Jerusalem 184 Anm. 1. 203. 435.
Babylonien, Einflüsse auf d. Kanaanäer 209—211; Abrams Heimat 234. 235.
Bait-il, Gott 294 Anm. 1.
Baʿša v. Israel, s. Dynastie 371 Anm. 5.
Batšebaʿnovelle 184f. 189ff.
Bauern. Israel und Juda haben Bauernkultur 129. 303. 305. 475; Bauernkulte 163. 171. 173; Jahwe Bauerngott 216; Qain Bauer 395; s. Ackerbau.
Baumkult: Mamre' 261ff.; Bakut oder Bokim 272; Debora 273; Tabor 273; Sichem: More 274. 542. 552; Mʿonenîm 274 Anm. 3. 543; Bṣʿnîm 396 Anm. 1. 543 Anm. 2.
Beduinen. Wesen 302. 304; Verhältnis zu den Halbnomaden 158f. 395; Raubzüge 392. 395. 382 Anm. 1; Invasion ins Kulturland 225; Einfluſs der Zivilisation 384; David 188; Israel ursprgl. 68. 214. 225; in der Genealogie 305; Beduinenstämme 305. 328; Edomiter 337; ʿAmaleq 392; Qain 395; aeg. Šasu s. d.
Be'eršebaʿ, Heiligtum 161f. 256. 411 Anm. 1; Daud 256f.; Isaak in B. 254. 258; Abram 259; bei E 259f.; Jakob in B. 271.
Benjamin Geburt in Kanaan 291 Anm. 3; Abtrennung von Ephraim 506. 521; Wohnsitze 521f.; Eroberung von Jericho und Gibʿon 522—524; Geschlechter 301 Anm. 2. 524.
ברית, Bedeutung 558 Anm. 1; s. Bund.
Beschneidung. Ätiologie 59; bei J 114 Zusammenhang mit dem Qedešenwesen? 179; Stammzeichen 417; stammt aus Ägypten 449.
Bet-el 161; Heiligtümer 260. 271f. 472. 474; Tempel Jahwes 277; Jakobs Zusammenhang mit B. 109. 271ff. 284; Polemik der Propheten 109. 139; bei E Hauptheiligtum Jahwes 271f. 559.
Betlechem 435. 442. 504; im Exil von Kalibbitern besetzt 402.
Betšemeš 476 Anm. 2, 3. 529.
Bilʿam 376—380.
Bilha und Bilhan 344.
Bokîm 272f.
Boṣra in Edom 348. 385 Anm. 2.
Btû'el 240.
Bund. Idee des Bundes zw. Gott u. Volk wurzelt im Kult des „Bundesgottes" von Sichem 550f. 553f. 558;

Bundesvorstellung und Parallelen 555—557; Bundeszeremonie in Sichem 551 ff.; in Juda 559 f.; b. d. Nabatäern der Sinaiwüste 268.

Chabiri = Hebräer 225.
Chaldäer, Heimat 240.
Chammat in Naphtali 398 Anm. 2.
Chamor, bne 416; Choriter 345; Name 308.
Chanok (Henoch), Gott 217. 318; midianitischer Stamm 219. 317. 532.
Charran, Labans Wohnsitz bei J 236 f. 242.
Charu, s. Choriter.
Chaṣôr, Ort 497 f.
Chašum (Chušam), Geschlecht 430. 526.
Chauranên in Moab 319 f.
Chawîla (= Chaulotäer), in der nordarabischen Wüste 325—327.
Chawwa „Schlange" 427 Anm. 1.
Chebron, alter Name Qirjat'arba' 264. 348 f.; kalibbitisch 262. 403. 408; judäisch 408 f.; Heiligtum 262. 409; Gottesbaum Mamre 262. 267; Vier Götter 263 f.; Riesen 264; Höhle Makpêla 264 f. 270; Fels 262; Abram 261—264; Sara 264 f.: bei J 75. 78. 161; von den Edomitern z. Z. des Exils besetzt 338. 386; Gründung 447.
Cheṣron 405 f. 532.
Chiwwiter, Gen. 34,2. Jos. 9,7 in Choriter zu ändern 331; an der Nordgrenze Palästinas 332—335; Name 336.
Chobab, Moses Schwiegervater 91.
Choreb, bei E Berg der Gesetzgebung (Gottesberg) 3. 67. 71.
Choriter, Stämme 338—345; Wohnsitze in der Wüste w. der ʿAraba 341—343; im Negeb 343; in Palästina 331. 337. 340. 345. 418; Vermischung mit den Edomitern 347; in der jerachme'elitischen Genealogie 406; b. d. Ägyptern Charu 330.
Chorma, Landschaft. Lage 410; Eroberung 77. 141. 389; etymologische Erzählung 426.
Chûr, kalibbitisches, ursprgl. choritisches Geschlecht 337. 339 f., vgl. S. XV; in Betlechem 402; in der Genealogie 405.

Daibon, Daibon-Gad 530.
Dan, im Deboralied 494. 496; Mišpacha 441. 499 Anm. 1; Wohnsitz w. von Jerusalem 524; im Norden 525 f.; „Lager Dans" 526.
Daud, von Be'eršeba' 256 f.; von ʿAṭarot 257.
David, Überlieferung 181—199. 484 bis 487; Räuberleben im Negeb 188. 391; Führer der Südstämme 136. 164; Kultuskonzentration in Jerusalem 164; Verhältnis zu den Sauliden 187 f.; seine Helden 187 f.; Kriege 182—186. 355—357. 362; Charakter 188. 190 f. 193. 197 f.; Angebl. Zugehörigkeit zum Schlangenstamm 309 Anm. 3. — Volkszählung 332 Anm. 1.
Debir (Qirjat-sepher) 348. 349.
Debora Numen des אלון בכות 272 f.
Deboralied 487 ff.
Dedan 318—320.
Dina 422 f.
Dinhaba, edom. Stadt 373.
D'or, Dora 511 f.
Dornbusch (סנה) bei Qadeš 62. 67. 80; Verhältnis zum Sinai 68; Legende 8. 9.
Dotân, Ort 288.
Dûma, Dumathener 295 Anm. 2.
Dusares, Gott der Nabatäer 267 ff. S. XV.

ʿEbal, choritisches Geschlecht 336. 340; Berg bei Sichem 336. 543 ff.
Edbe'el (Idiba'il), arab. Stamm 462.
Edom, Edomiter 328 ff.; Einwanderung 337 f.; die edomitischen Stämme Qenaz (Kaleb, Otniel), Zerach 348 bis 350. 407, Juda, Simeon, Lewi 409. 446; Vermischung mit den Choritern 347; edomitisch-choritische Mischstämme: Qorach 346 f. 352, Amaleq (Qain) 399. — Wohnsitze Se'ir, ʿAraba

372. 376; Halbnomaden 372; Stämme 345—352. 354; militärische Einteilung (Tausendschaften) 354. 372; Könige 370—376; Königtum 372; Städte 372—374; Sklavenhandel 385; in ägyptischen Quellen 337; Geschichte 337f. 355ff. 372. 381ff. 384 bis 386. 387. 446; Überlieferung 383f. 388; Chronologie 381ff.; in den hebräischen Sagen 328f. 386—389; Alter der Sagen 389; Jahwe in Edom 162. 378; Edom Gottesname 298; = Esau 279; in der hebr. Genealogie 279. 302. 445.

El, lokales Numen 163. 211 Anm. 1; el von Chebron 262; Jahwe der el vom Sinai 213; Jahwes Identifizierung mit den els des Landes 216. 257. 294. 442f.

Elia 87. 138. 167.

ʿEliden, Abstammung von Mose (E^1) oder Aharon (E^2) 92f.; echte Priester 93; Stammbaum, Chronologie 381 Anm. 1; wahrsch. Lewiten 451.

Elim = Phoinikôn auf der Sinaihalbinsel 100—102.

ʿEljon, Gottesname 283 Anm. 6.

Eliša‘ 87. 138.

Elohim, Bedeutung (Pantheon) 211 u. Anm. 1. 216f.: bei E 113f.; Kriterium zur Scheidung mehrerer Elohisten 13f. 358f.

Elohist. Unterscheidung von E^1 und E^2 13f. 92f. 358f.; schriftstellerischer Charakter 5 Anm. 1. 111. 155. 375 Anm. 3. 483; Gottesanschauung 6. 7. 8. 11. 21. 123. 132. 272; Beziehung zu J (Abhängigkeit und Änderung) 7. 8. 9. 17. 21. 24. 44. 58. 71. 74. 111. 168f. 243. 259. 276 Anm. 1. 323 Anm. 3; Hinzufügungen 65. 73. 74; Stellung zur Tradition 111. 155. 169. 243; motiviert die Tradition 74; Stellung zum Kultus 254. 272. 296; Be’eršeba‘ 259f.; Betel 271f.

Êlôn, Richter 538f.

ʿEn-dôr, Jud. 1,27 zu lesen, 511f.

ʿEpha, Stamm 317.

Ephod, Gottesbild 95. 475 Anm. 1; in den alten Geschichtswerken 484.

Ephraim, Landschaftsname 291. 514; Gebirge 513; Stamm 144. 512. 514; bei J Moses Vater 118—120.

Ephrat 273 u. Anm. 3. 514.

ʿEr 203. 434.

Esau, Gott (= Usôos) 278f.; in der Sage = Edom 278f.; Repräsentant der Edomiter 387; Urteil der Sage 112. 387; Erstgeburtskampf 128f.; in der Genealogie 110. 230f. 329ff.

Feste, Bauernfeste 38. 170ff.; Nomadenfeste 38. 126; s. auch Jephtach, Mazzen, Passah, Qadeš, Sichem, Šilo.

Frauennamen, angeblich Stammnamen 250. 339. 422; Tamar 205 Anm. 2; Qeṭûra 313; Hagar 326f.; Dina 423.

Gad 530—534.

Gari, Land 330 Anm. 3.

Garindaneer 100. 101 u. Anm. 3.

Garizim 544. 546f. 559.

Gaza 386 Anm. 1.

Genealogie, Produkt gelehrter Tätigkeit 281; G. der Südstämme 158. 232. 299. 301f. 306; Juda in der G. 232f. 279. 445; Simeon und Lewi 420; das israelitische gen. Schema 229—235. 279. 508f.; die G. bei J 144. 158. 163. 231. 280; E hat keine G. 232. 238; P 232. 279; G. der Chronik 300f. 445. — Historische Bedeutung der G. 443ff.; g. Anschauung 53. 229f.; bei höherer Kultur überwunden 217; das Volk ist von der Gottheit gezeugt 284; Ahnen bei J und E genealogische Gestalten 229f.; Umsetzung der Sagenhelden in gen. Gestalten 279; gen. (stammesgeschichtliche) Sagenerklärung 146. 205f. 250f. — Gen. Dichtung der Griechen 230f. 279. 422 Anm. 1.

Gera’, benjam. Geschlecht 431f.

Geschichtsschreibung u. -überlieferung, Beginn 226; Charakter und Wert

der israelitischen G. 181ff. 383f. 447. 478—487; zwei ältere Geschichtswerke 482; in Edom 383f.
Geschlechtsorganisation 408. 428ff.; in Juda nach dem Exil 429ff.; bei den Griechen 430f.; s. Mišpacha.
Gešûr, aram. Staat 519f., vgl. 390 Anm. 3.
Gib'on 173 Anm. 1. 473. 476 Anm. 4. 497. 511. 523; Schlacht bei G. 439f. 522f.; Jahweheiligtum von G. 523.
Gibborê chail, Grundbesitzer 428; wehrpflichtig 500.
Gid'on, sein Geschlecht 432; = Jeruba'al? 482 Anm. 1; Überlieferung 481—483; Chronologie 381.
Gil'ad, Berg 244f.; Jakob in G. 277; Land (Stamm) G. 513. 519. 534; Bewohner Viehzüchter 533; in der Genealogie 521.
Gilgal bei Jericho 473. 521. 544f. 547. — mehrere andere Gilgal 473f.
Girgašiter 331 Anm. 1.
Gosen, Wohnsitz der Israeliten in Ägypten bei J 12. 29. 35. 42f.
Gottesberg Choreb bei E 6f. 67. 71.
Götterbilder 474f.
Gutium, Volks- u. Gottesname 297.

Hadad, edomitischer Prinz 357—363. 371; Könige 370ff.
Hagar 326—328.
Hagarener 326—328.
Halbnomaden (Schafzüchter); Charakteristik 159f. 303f.; Südstämme s. d.; Verhältnis zu den Beduinen 159. 304. 395; allmähl. Eindringen ins Kulturland 405. 434; die Patriarchen sind bei J H. 129ff. 222; J folgt der Tradition 132 Anm. 1. 222; J ändert die Tradition 130—132. 160.
Hebron s. Chebron.
el Ḥigr, Oase 327f.
Hieronymos v. Kardia über die Nabatäer 80 Anm. 2. 84.
Hiob = Jobab, Edomiterkönig 380f.
Hosea verwirft die Vätersagen 140; nomadisches Ideal 169.
Hyksoszeit, keine Erinnerung im AT. 446f.

Jabin von Chaṣôr 497f.
Jaghûth, arab. Gott 351f.
Jahresanfang in Israel und bei den Südstämmen 171f.
Jahwe, ēl vom Sinai 67f. 213f.; vom Dornbusch 67f.; ursprünglich Naturgott (Nacht-, Feuer-, Vulkandämon) 21. 23. 38. 62. 69ff. 121; Gewittergott 70. 135. 183; Ṣebaot (Kriegsgott) 70. 134f.; keine Mythologie 214f.; Kampf mit Jakob 56ff.; mit Mose 54ff; in den Sagen 65. 131; bei J 113f. 121. 128; der Gott Israels in volkstümlicher Auffassung 70; enger Zusammenhang mit Israel 296; Erzeuger des Volkes 284; bei den Südstämmen 63. 131. 135f.; ursprgl. lokal, dann universell 9. 19. 294; im Jahwismus streng persönlich aufgefaſst 294; Auseinandersetzung mit den lokalen ēls 216f. 257. 294. 427. 442f. 472. 558; aufserhalb Israels u. Judas: bei den Südstämmen 162. 378, Aramäern 247f.
Jahwereligion und -kult. Nomadische 85. 98. 131ff. 163ff.; bei den Israeliten (Einfluſs von Kultur und Ackerbau) 85. 171. 173. 215f.; nomadische Reaktion s. nomad. Ideal.
Jahwist, schriftstellerischer Charakter 5 Anm. 1. 6. 8. 14. 30. 31. 41. 109. 111. 113. 114. 142. 143. 152. 153. 156. 483; Gottesanschauung 6. 9. 11. 21. 30. 36. 114. 121. 128. 132. 140. 153. 168. 198. 213; Rationalistisches 192; verwirft die Wunder 30. 117. 121. 125. 131; Quellen 124. 150 bis 154. 438f.; die nomadischen Idyllen 158ff. 242f.; Lücke im Werk des J 108; Stellung zur Überlieferung 68. 97. 121f.; zur Sagentradition 109f. 114. 117—120. 122—125. 129ff. 143. 162. 242. 522; Kombination der Sagen 19. 24. 108. 168. 199. 234. 248. 281; Neudichtungen 112. 387

Anm. 1; Stellung zu den Religionen und Kulten des Landes 113 f. 138 ff. 156. 257; zu den Anschauungen seiner Zeit 127 ff. 156. 167 f.; zur nomadischen Reform 138—141; zur Politik Ahabs 158; Heimat 83. 158 ff. 561; J^2 25 ff. 155 ff.
Ja'îr 517 f.
Jakob, Gott 109 f. 282 ff.; Stier Jakobs 130. 474; Heros 110 f. 227 f. 244 f.; Umsetzung ins Volkstümliche 111. 116. 166. 387; Geburt 128 f. 388; Kampf mit der Gottheit 56 ff. 277; Grab 280 f.; Zusammenhang mit Betel 109. 130. 271 ff. 286; mit dem Ostjordanlande 276 ff. 286; bei J 111 bis 113. 143. 153. 193. 274 ff.; bei E 111 f. 271—275; = Juda 279. 387; = Israel 58. 143. 233. 279. 287; in der Genealogie 279. 286 f.; Urteil der Propheten 111. 285 f.
Japhet 219—221; Iapetos 221 Anm. 1.
Ja'qân, chorit. Stamm 343.
Ja'qob-el, Ort 251 f. 281 f.
Ja'qobher, Hyksoskönig 282, vgl. S. XV.
Jattîr, Ort 342 f.
Ja'udi in Nordsyrien 247 f. 441.
Ibṣân, Richter 435 Anm. 3.
Idyllen, nomadische, Quelle des J 159 f.
Jehowist, der angebliche 15 Anm. 1. 40 Anm. 2.
Jehu, Sturz der 'Omriden 136 ff. 167. 487; Einfluſs der jahwist. Bewegung 84. 86 f.
Jephtach 258 Anm. 3. 472. 534 f.
Jerachme'el, Stamm: Halbnomaden 407; Zweig der Kalibbiter 401; Wohnsitze 400 f.; von den Edomitern nach N. gedrängt 386. 402; Genealogie 300. 402. 405 ff. 445; politisch zu Juda gehörig 407; nach dem Exil zu Juden geworden 402; Eigenname 409 Anm. 1.
Jericho 521; = Palmenstadt 77 Anm. 1; Kultstätten (s. Gilgal) 472; Gründungssage 266 Anm. 1.
Jerobeam, Konflikt mit Salomo 290. 368; wird König von Israel 364.
Jerusalem, Davids Philisterschlacht bei J. 183 f.; Eroberung Davids 136. 164. 437; Tempel 137; Kombination der Lade und des heiligen Zeltes 135. 140. 164; Jerachme'eliter in J. 386.
Jetro (Jitro, Jeter, Jitrân), Name und Stamm 324. 342 f.; Moses Schwiegervater 3. 89. 324.
Je'ûš 351 f.
Jiphtach-el, Ort 535. 538 Anm.
Jiśboq, Stamm 314.
'Ijôn 540.
Joab 194 f. 199. 362.
Jonadab (Jehonadab ben Rekab) 84. 91. 132 ff.
Joqtân 244. 318 f.
Joseph, Stamm oder Heros? 144. 287—293. 415; Auflösung in mehrere Stämme 291 f.; in der Genealogie 144. 286. 289; in Ägypten 24 f.; Josephgeschichte stammt von J 142 ff. 199. 229; Mythisches in der Josephgeschichte 146—150. 288 Anm. 1.
Joseph-ēl? 249. 292.
Josua, Heros 439 f. 476. 522; von Betšemeš 476 Anm. 3. 529.
Isaak, Sage 161 f. 253—259; Zusammenhang mit Be'eršeba' 254; פחד יצחק 254 f.; Opferung 255 f.; Beziehung zu den Philistern 162. 258; = Israel 259; bei J 162. 257 f. 260; bei E 255. 259; in der Genealogie 258.
Ismael, Beduinen 323 f.; Wohnsitze in der Wüste et Tîh 322 f.; Ausdehnung des Namens auf alle Beduinen 325 f.; edomitisch-ismaelitische Stämme 390; in der Genealogie 261.
Israel, aramäischer Stamm 247; Beduinen 214. 221 f. 246 f.; Sage vom Aufenthalt in Ägypten ist ursprünglich Sage der Südstämme 146. 447; I. in Ägypten bei J s. Gosen; bei E 29. 35. 43; Invasion in Palästina 73 ff. 222 ff.; Annahme der kanaan. Kultur und des Ackerbaues 211. 475. 506; in der „Richterzeit“ 232. 489. 495 ff. 498. 507; Juda gehört nicht zu I. 75. 165 f. 233. 248; Aufstand der Israeliten gegen David

198; Untergang Israels 84. 487; isr. Sagen 109. 111. 161f. 227f. 413. 472. 476–478; ישראל im Sprachgebrauch des J 118 Anm. 3; in ägypt. Quellen 223f.; s. Genealogie, Jakob.
Išsakar 496; Name 536; Wohnsitze 536f.
Juda, gehört nicht zu Israel 75. 165f. 233. 248; der bedeutendste der Südstämme 133. 163. 440. 446; zuerst Beduinen, dann Halbnomaden 441; Übergang zur Bauernkultur 76. 137. 305. 475f.; Aufnahme edomitischer Elemente 407; Verhältnis zu den Philistern 436; ursprgl. Wohnsitze im Gebirge südl. von Jerusalem, Negeb, Ausbreitung nach N. u. W. 433ff. 442; Südostgrenze 389; z. Z. Davids 408. 437. 446; ursprgl. nur eine mišpacha? 441f. 499 Anm. 1; Teile (mišpacha) 202 bis 204. 432f.; Judasage 433; Novelle von Juda 177ff. 200ff.; bei J 158. 204. 437; Name 441; Jakob = Juda 279; vgl. Genealogie.

Kaleb, Kalibbiter, gehören zu dem edomitischen Stamm der Qenizziter 348f.; Halbnomaden 407f.; Wohnsitze in Chebron und im Osten des Gebirges 262. 348. 402; Anschluſs an Juda 133. 402. 407; von den Edomitern nach Norden gedrängt (Betlechem) 386. 402; in den Genealogien der Chronik 300. 403ff. 445.
Kanaʿanäer 220. 224. 494ff. 513; kan. Kultur unter babyl. Einflüssen 211; J ignoriert die K. 156f. (cf. S. 227).
Kezîb, Lage 434.
Kosmogonische Sagen 209–213.
Kreti in der Šephela 400.
Kultobjekt, Zusammenhang des Numens mit dem K. 293f.; Verehrung in verschiedenen K. 294; K. wird zu einem „Sondergott“ 294ff. 270 Anm. 1; Erzeuger des Volkes 284f.
Kultsagen, Dornbusch 8f.; Isaaks Opferung 255; Chebron 264; Jakob 277; Gen. 32. 33 angeblich K. 112; angebliche K. von Machanaim 275; J wandelt die Kultsagen um 139.
Kuš, Kossäerland 209; angebl. Kušiten in Arabien 315–317. 456 Anm. 2. 463ff.
Kušan in Midian 60. 315.
Kušan Rišʿataim 374.

Laban, Vertrag mit Jakob 110. 244f.; bei J, E² und später Aramäer 237. 242; bei E¹ aus dem Lande Qedem 236. 242. 245; Name 245 Anm. 2.
Lade, Kultobjekt der nomadischen Israeliten 214; Wesen und Ausstattung 214f. S. XIV; im Tempel zu Šilo 134f. 163. 215; Jahwe Kriegsgott 64 Anm. 3. 140. 215; magische Wirkung 396; bei E² das legitime Kultobjekt 93; David bringt sie nach Jerusalem 135. 140. 164. 184 Anm. 1.
Laeanitae 327.
Lamech 219. 395f.; Söhne 218f.
Lea, ursprgl. nur Mutter von Simeon und Lewi 286 Anm. 1. 426f.; Name („Schlange“) 427.
Lechairo'i, Heiligtum der Ismaeliten 322f. 325.
Leviratsehe 200.
Lewi, weltlicher Stamm um Qadeš 78. 80–82. 133. 167. 424; L. u. Sichem 424; gehört zu den Südstämmen 83. 120; Schlangenkult 427; Priester des Stammes L. Medizinmänner 427f.; Propaganda der lewit. Priester (jahwistische Bewegung) 85. 90f. 138. 167; Lewit = Priester 15. 52. 72. 80. 83; richterliche Funktionen 95. 98; Bedeutung und Entwickelung der priesterlichen Tora 99; (fiktiver) Priesterstamm 51–54. 79. 133; Nachkommen Moses 54; Anpassung an die israelitischen Verhältnisse 169; i. d. Genealogie 426; Name 88f. 426; Lewiten in el ʿOla 88. 428.
Loqmân, arabischer Weiser 378f.
Lot, Stammvater Moabs und der bne ʿAmmon 311f.; i. d. Genealogie 261.

Loṭan 339.
Luz 510 Anm. 2.

Ma'aka, aram. Land 241. 519.
Machanaim 275. 518.
Madbach (*βωμὸς μέγας*) Gott 295.
Makîr, ursprgl. Personenname 516; Stamm 496. 507. 516 ff.; im Ostjordanland 519.
Makpela, Höhle in Chebron 265.
Mal'ak Jahwe 216. 495.
Mamre', Gottesbaum in Chebron 261 ff. 265. 267.
Manachatiter 340. 402. 527.
Manasse, ursprgl. Personenname 515; Tausendschaften und Gebiet 516 ff.; Stammbaum 520 f.
Mara, Quelle 100—103.
Maraniten, am Golf von Suez 100—102.
Märchen, v. d. Aussetzung und Rettung des Heldenkindes 49; v. d. Ägypterin 151; v. Adonibezeq 438.
Massa, bei Qadeš 55. 61. 63.
Mazzenfest, Bauernfest 38 f.; ätiologisch durch den Auszug erklärt 34. 39.
Melucha, angebl. Land in Arabien 316. 458. 463 ff.; Synonym von Äthiopien 463.
Menschenopfer, zum Jahwekult haben nie Kinderopfer gehört 126 f.; Isaaks Opferung 255.
Merîba, (Me Merîba), „Gerichtsquelle" bei Qadeš 54 f. 61. 63. 80.
Merneptaḥ, König von Ägypten 222 ff. 337 f.
Meša', aram. Landschaft 244 Anm. 2.
Midian, Lage ö. v. ailanitischen Meerbusen 314 f.; in Qedem 322; Sohn Qeṭuras 312; zu den Ismaeliten (Beduinen) gerechnet 326; in der Sage 315; in der Geschichte 315. 381 f.; der Sinai liegt in M. 60; Jahwe bei den Midianitern 45. 67. 162; Moses Zusammenhang mit M. 49. 67.
Migdal-'Eder 276. 531.
Militärische Einteilung in Tausendschaften 501 f.; bei den Edomitern 354. 372.
Minäer, in Südarabien 88. 319.
Mirjam 92. 94. 133.
Mišpacha zerfällt in בית אבות 431 f.; verliert im ansässigen Leben an Bedeutung 171; in Israel dafür Tausendschaft 499. 503; vielleicht ursprgl. höherer Einheit d. Tausendschaften? 499 Anm. 1.
Moab 310 f. 530.
Morija 255 f. 260 Anm. 1 u. 2.
Mose, Jugendsage 44 ff.; Zusammenhang mit Midian 49. 67; mit Qadeš 72 f. 79. 119; Schwiegervater 89—91, bei J der Priester von Midian 45. 72. 89, bei E Jetro (Ismaelit) 89 f. 324, Re'u'el 90, Qain 90. 394, Chobab 91; Lewit 54. 72. 78 f. 83. 133; Ahn der Priester 72. 93; bei E² Prophet 15; Regent 99; steht in keinem Zusammenhang mit der Auszugssage 47 f. 72; sein Wesen 47 f. 72. 116. 426; setzt die Richter ein 66 f. 79. 97 f. 305; Kampf mit Jahwe 56 ff.; Urîm und Tummîm 79; Beschneidung 59; Tod 73; M. keine geschichtl. Persönlichkeit 451 Anm. 1; bei J Sohn Ephraims 118—120; sein Wesen bei J (Inspirierter) 117 f. 138. 168; Name u. Beziehungen zu Ägypten 450 f.
Muṣri, angebl. Land in Arabien 280 Anm. 2. 455 ff.
Mythus, verblafster Hintergrund der hebräischen Sagen 46. 56 f. 278. 472; Mythisches in der Jakobsage 109 f. 128. 251. 278; in der Josephgeschichte 146—150. 288; in der Mosesage 56 ff. (Umgestaltung 59); mythisches Motiv: Gott segnet den Spätgeborenen 127; Saras Unfruchtbarkeit 270 f.; Philisterschlacht am Bakagehölz 184; Umsetzung des Mythischen ins Menschliche 131, Historische 535, in genealog.-ethnogr. Sage 251. 278 f.; Kosmogon. Mythen 209—213. 217; von der jahwistischen Bewegung z. T. anerkannt 211.

Nabatäer 80. 81 Anm. 3. 84. 267; verdrängen die Edomiter 386.
נחל מצרים, Wadi el ʿAriš 457.
Name der Gottheit hat Zauberkraft 6. 58.
Naphtali 497. 539f.
Natan, Prophet 190.
Nebajot (Nabaiti) 244 Anm. 2. 267 Anm. 2. 326.
Nechuštan, Schlangenbild im Tempel zu Jerusalem 116. 426.
Negeb 237 Anm. 3. 253 Anm. 4. 391. 400ff. 408.
Neujahr in Israel und bei den Südstämmen 171f.
Nimrod, libyschen Ursprungs 448f.
Noach 217. 219. 235.
Nobach, Stamm (= Qenât) 517f. 382 Anm. 1.
Nomaden 301—303.
Nomadisches Ideal 84—88. 132ff. 166f. 211; vgl. Hosea, Jahwist, Jehu, Lewi, Propheten.
Novellen 143. 148f. 152; Gen 38: 177. 180. 200; in der Davidliteratur 189ff.; Zusammenhang mit dem Mythus 148f.; mit Heldenliedern 181. 192.

ʿOg, König von Bašan, 312. 477. 520.
ʿOmri, Untergang der Dynastie 83f. 137. 167.
Onan 203. 340. 434.
Opfer. Davids Geschlechtsopfer 170ff.; von Šilo 170ff; von Nob 172f.; bei J 138. 258; bei E 139; Šelamîmopfer 554f.
ʿOphra 265 Anm. 1. 317 Anm. 3. 432. 503.
Orakel; von Mose stammt das Losorakel 56; Priester Orakelerteiler 95; Orakelerteilung 183; im hlg. Zelt 135; vor dem Ephod 95; unter dem elon more 543.
ʿOreb, Midianiterhäuptling, Sagengestalt 483.
Orotalt, Gott der Araber 268. 101 Anm. 3.
ʿOtniʾel, Qenizzitengeschlecht, Wohnsitze 348f.

Paradiesströme 209f. 325f.
Paʾran (Wüste et Tih) 60. 322.
Parʿôš, Geschlecht 308. 429 Anm. 2.
Passah 32—40. 125—127; Davids Passah 170—173; nomadisches Fest 38; Theorie der Gesetzbücher 126.
Peʿor, Berg in Moab 374.
Pereṣ, jüd. Geschlecht 202f. 432. 435.
Perizziter 331 Anm. 1. 489 Anm. 4.
Petra = Selaʿ 357. 388; Stadt der Edomiter 362. 385; der Nabatäer 267f.; = Reqem 388 Anm. 3.
Philister 333. 511; Verhältnis zu den Südstämmen 133. 164; Zusammenstofs mit Israel u. Juda 436; Davids Kämpfe 136. 164. 183f.; in der Isaak- (Abram-) sage 162. 258; in der Simsonsage 527f.
Phönikische Kosmogonie 211. 213. 278.
Phoinikôn = Elîm 100—103.
Pinchas, ägyptischer Name 450f.
Pînôn (Pûnôn), edom. Ort 353 Anm. 1.
Pirʿatôn, w. v. Sichem 392. 514.
Plagen in Ägypten 25—32. 122—126.
Priester s. Lewi; Berufsstand mit freier Berufswahl 52; Widerspruch gegen Hauskult 52f.; Gêrîm 53; Steigerung ihrer Bedeutung durch d. jahwistische Bewegung 15. 88. 170; bei den Südstämmen zugleich Richter (Theokratie) 95. 98f.; in Israel 95f.; bei J, E 72. 120; s. Aharon, Mose.
Propheten, Bedeutung für die jahwistische Bewegung 87. 138. 155. 167. 170. 297; ägypt. Einfluſs auf die prophetische Literatur 453f. S. XVI; bei den Kanaʿanäern 87.

Qadeš, Bedeutung 79—81; Gesetzgebung 60. 63ff.; Dornbusch 62. 67. 80; Grab der Mirjam 92; Datan u. Abiram 99; Mose 72f. 78; Lewi 78; ʿAmaleq 81. 133; Fest in Q. 80; Anknüpfung des Kultes an den Sinaikult durch J[1] 91. — Qadeš in Naphtali 497f.
Qain, ursprgl. Beduinenstamm 394f.; Zweig der ʿAmaleqiter 394; Anschluſs

an Israel z. Z. Sauls 91. 398, in die Zeit des Exodus verlegt 91; Wohnsitze um ʿArâd 393; Bund mit Juda 133. 394; Stammzeichen 394f.; Sage 217. 219. 394f.; Q. in Gen. 4 Bauer 395; Entstehungszeit der Sage von Qain und Abel 395; im Stammbaum Kalebs 398; Jahwe in Q. 91. 398f.; Name 397; der arabische Stamm Q. 399; Moses Schwiegervater 90. 394.
Qaus, edomitischer Gott 351.
Qedem, Ostland 236. 242—245. 322.
Qedešen, männliche und weibliche 177 bis 180. 200.
Qenaz, edomitischer Stamm 346. 348; zu Q. gehören Kaleb u. ʿOtni'el s. d.
Qeṭûra, kein Stammname 313.
Qîr, Land 249.
Qirjat Arbaʿ = Chebron 264. 348.
Qirjat Jeʿarîm 436. 523. 526. 530.
Qirjat Sepher = Debir 349.
Qorach, edomit.-chorit. Geschlecht 346f.; im Süden Judas 352.

Rachel, Heroine von Ephrat 273f. 286.
Ramot in Gilʿad 518.
Rationalistisches 47. 131. 185. 187. 192f.
Rebekka 258.
Rechob, aram. Staat 519. 539f.
Rechobot hannahar in Edom 373.
Rekabiten, qainitisches Geschlecht 84. 91. 132ff. 166f.; zu Kaleb gerechnet 398.
Repha'im, Heroen (Totengeister), Urbevölkerung 312. 331 Anm. 1. 477f.; Tal Rephaʿîm 181 Anm. 1. 183 Anm. 2. 477f.
Reʿuel 90. 347.
Richter, in Israel 96f. 504f.; bei den Südstämmen die Priester 95. 98f.; bei J 120.
Rinderbesitz der Patriarchen bei J 161.
Ruben 276. 494f. 530f.

Saba, in Südarabien 313. 319.
Šaddai, Gottesname 283 Anm. 6.
Sagen. Die Sagen des A. T. sind weit von der ursprgl. Gestalt entfernt 47. 109. 252f. 433; Kombination von Einzelsagen 8. 9. 19. 49. 227f.; dabei entstehende Widersprüche 19. 111ff.; Alter der Sagen 447; Benutzung der Sagen für die Geschichtsdarstellung 528. 534; Sagenkreise 108. 204f.; Kombination der Sagenkreise durch J 118. 140. 141ff. 228f.
Salomo u. die Edomiter 357—363; u. Jerobeam 367—369; Provinzen 437. 511. 518. 532. 536. 538. 541.
Salztal, in Edom 356f. 385.
Šamgar, Richter 489.
Samuel, Stammbaum 432.
Sanchunjaton 210. 213 Anm. 1. 255 Anm. 1. 278.
Saraj 238; in Chebron 264ff.; Name 268ff.; Unfruchtbarkeit 271.
Šarajat, nabat. Göttin 269f.
Šasu (aeg. Name für Beduinen) = Hebraeer 225. 324. 337.
Saul, in den Davidserzählungen 187; Krieg gegen ʿAmaleq 391; u. d. Qainiten 394; Sage 476 Anm. 1; Überlieferung 484.
Schlangenkult, bei den Lewiten 116. 426f. 443; vgl. 309 Anm. 3.
Šebaʿ, Aufstand 188f.
Seʿir 322. 336f. 372. 387.
Selaʿ = Petra s. d.
Šela, jud. Geschlecht 201f. 432. 434f.
Šem 219—222.
Seraphschlangen 73. 116. 427.
Šešai in Chebron 264.
Šešan, jerachm'el. Name 264 Anm. 1. S. XV.
Šet = Moab 219.
Sichem, Heiligtümer 260. 274. 473. 542f.; Geschichte 157. 413ff. 480. 547f.; in ägyptischen Quellen 413; ursprgl. von Joseph erworben 277. 288; bei Sichem liegt kein Gilgal 545; Bundeszeremonie 551ff.; bei E 548f.
Sichon, ursprgl. Moabiterkönig 530.
Šilo, Einflüsse d. ansässigen Lebens 171. 215. 474; Fest 170ff.; s. ʿEliden, Lade.

Šim'i 187. 197f. 290.
Simeon, Wohnsitze 77f. 409f.; Geschichte 423. 424. 427; Untergang 81f. 411f.; kommt in ägypt. u. assyr. Quellen nicht vor 424f.; Name 425; viell. Zweig der Ismaeliten 425.
Simson 527ff. 436.
Sinai, Berg in Midian 4. 60. 67f.; Vulkan 69; Jahwe ēl vom S. 213; Israel am S. 213.
Sinaikoalition, Bund der Südstämme 133ff. 164.
Ṣiqlag 390. 401.
Sisera 494ff.
Skorpionenstiege 388f. 410.
Sodom u. Gomorrha 71. 261.
Sonnenkult, bei den Choritern 476. 528.
Ṣor'a, Bevölkerung 340. 402. 525ff.
Šošenq I. v. Ägypten 266. 368f. 457.
Ṣpat 71. 410; s. Chorma.
Staatsbeamte 428.
Stab, Moses St. 14. 28 Anm. 1. 116.
Stämme, Entstehung 292. 499. 509ff.; Namen 251. 506; Stammesgott 296f.; Stammverfassung 504f.
Steine, heilige 473f.
„Stein Israels" 282ff.
„Stier Jakobs", Jahwe im Stierbild verehrt 216. 284. 474.
Šûach (Suhi), syrisch-mesopotamische Steppe 314.
Subari, Volk 464 Anm. 1. 470f.
Südstämme (= edomitisch-ismaelitische Völkergruppe) 299ff.; Nomaden 83f.; Herkunft 248; Invasion von Süden aus 75. 165. 248; nach der Tradition von Osten aus 76—78; Tradition der Urgeschichte 217—222; Sagengeschichte 83. 131. 146. 158ff. 162. 227. 229. 259. 447; Priester s. d.; Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte s. nomad. Ideal; Jahwe 131. 162. 163ff. 378; Namen 306—311; Verwandtschaft der Stämme 306f. 442f.; Verhältnis zu Edom 338; im nachexil. Juda 430.
Sukkot 275.
Sûph 375f.
Sûph, ephraim. Landschaft 432.
Šur 101 Anm. 1. 322. 325. 456.
Suri, angebl. Landesname 469ff.

Ta'anak, Schlacht bei T. 496.
Tab'era 64f.
Tabor, Kult 538; Kampf am T. 497f.
Tachaš, aram. Ort 241.
Taimâ in Arabien 318f. 327. 346 Anm. 2. 347 Anm. 3. 462.
Taimân in Edom 319. 345. 347f. 370.
Talmai in Chebron 264 Anm. 3.
Tanis, Aera 447.
Tarach 238.
Tausendschaften, bei den Edomitern 330. 354; in Israel 500ff.; stammen aus der nomadischen Zeit 502; später = Bezirk 503f. 506f.
Ṭebach, aram. Stadt 240.
Ṭelam 390.
Teraphîm 211 Anm. 1. 216. 235. 474.
Theogonie, Reste 212f.
Tierdienst 273. 274. 293 Anm. 1.; Tiernamen als Geschlechtsnamen 308—311.
et Tîh, Wüste 322. 456f.
Ṭob, aram. Land 519f.
Tola', Richter 537.
Tora, Ursprung 95; Entwickelung 99; Zusammenhang mit den Segens- u. Fluchworten von Sichem 552—554.
Totemismus, angebl. 309ff.

'Ûṣ 239. 345.
Usôos (= Esau) 278.

Vulkan, Sinai V. 69; Jahwe Vulkangott 70f.

Wadd, arab. Gott 88. 257 Anm. 3.
Wadi el Ariš 457. 458 Anm. 2.
Wein, Weinverbot der Rekabiten und Nabatäer 84. 132; J verwirft den Wein 140.

Zebûlôn, Stamm 537f.
Z'eb, Midianiterhäuptling 483.

Zelt, heiliges 134f. 139f. 164. 215.
„Zelte Israels“ 222.
Zerach, jud. Stamm 202f. 432. 435; edomitischer Stamm 350. 372; in Juda aufgegangen 350. 407.
Zwölfzahl, nicht mythischen Ursprungs 147f.; in Salomos Provinzeinteilung 148. 233f.; in den Genealogieen 233. 241. 299. 346. 354.

Stellenregister.

Gen. 1—11: 83. 209. 472.
„ 1, 2: 213 A 1.
„ 2, 5. 6: 210f. 213 Anm. 1. — 10—14: 209f. 325.
„ 3, 22: 210.
„ 4: 394—396. — 4: 134. — 17: 396. — 19—22: 159. 218f. — 22: 397. — 26: 114.
„ 5, 21f.: 217. 318.
„ 9, 25—27: 219-222.
„ 10, 8: 209 Anm. 1. — 30: 244.
„ 11, 1—9: 209f. — 28—30: 234. 237—242.
„ 12, 1f.: 108. — 6: 156. — 10—20: 122ff. 151ff. 162 Anm. 1. 239. 260 Anm. 3. — 16: 11. — 17: 31 Anm. 2.
„ 15, 7: 234. — 9ff.: 70. 261. 559f.
„ 16, 12: 223.
„ 18. 19: 156.
„ 18: 263.
„ 19: 71. 158. — 30—38: 163.
„ 20: 122ff. 237.
„ 21, 14. 19: 323. — 33: 257.
„ 22, 1—19: 255f. — 20—24: 232. 239—242. 243.
„ 24: 240 Anm. 3. 242. — 3. 7: 156f. — 60: 502. — 62: 253.
„ 25, 1—6: 232. 312ff. — 11: 253. 12—17: 299. 326. — 14: 244 Anm. 2. — 21—26: 258. — 22: 128. — 23: 279.
„ 26, 6—14: 122ff. 239. — 12: 162. 305. — 26: 162. — 34: 353 Anm. 1.
Gen. 27, 25: 129 Anm. 2. — 27ff.: 37. 39f. 279. 387.
„ 28, 9: 353 Anm. 1. — 10: 254. — 13—16: 236 Anm. 3. — 13: 108.
„ 29ff.: 242.
„ 29, 1: 159. 236f. 244. — 10: 110.
„ 30, 14f.: 130. 536.
„ 31, 17ff.: 235ff. — 32ff.: 110.
„ 32. 33: 112f. 161. 199. 387 Anm 1.
„ 32, 2f.: 275. — 11: 111. 144. 153. 243. — 25—32: 57f. 110. 149 Anm. 1.
„ 34: 108. 156f. 227. 412ff. — 2: 331. 336.
„ 35, 1—4: 419. — 5: 416. — 7: 272. 295. — 21f.: 276. 531.
„ 36: 232. 328—354. — 1—9: 353. — 10—14: 345—352. — 15—19: 345 Anm. 3. — 20—28: 338 bis 345. — 29. 30: 338 Anm. 2. — 31—39: 355. 370ff. — 40—43: 353.
„ 37, 14: 161. 236 Anm. 3.
„ 38: 108. 158. 177—180. 200—206. 433ff.
„ 39: 25.
„ 40, 1—5: 25.
„ 48: 144. 289. — 22: 110. 227. 414. 433. 499.
„ 49, 3f.: 276. 531. — 5—7: 411f. — 8—12: 440f. — 13: 537. — 14f.: 536. — 16—18: 505. 526. — 19: 533. — 20f.: 541. — 22—26: 110. 282ff. — 27: 522.

Gen. 50, 1—14: 280 f. — 20: 153. — 23: 516.

Exod. 1. 2: 41—45.
„ 1, 6. 8: 118.
„ 2, 1—15a: 46 f. — 1: 15. 79. 118. — 15b—22: 18. 67. 242. — 18: 90.
„ 3, 1—5, 4: 3—19.
„ 3: 59. 68. — 2 f.: 62. 122. — 7. 9. 16: 44. — 12: 117. — 21 f.: 12 f.
„ 4, 1—9: 114 f. 121 Anm. 3. — 22 f.: 37. — 24—26: 59. 114 f. — 29—31: 115.
„ 5, 1—4: 9. 10. 36. — 4: 44. — 5—23: 43 f.
„ 6, 1. 2: 5 Anm. 1.
„ 7—10: 25—32.
„ 10, 25 f.: 38.
„ 11. 12: 32—40.
„ 11, 2: 13.
„ 12, 21 ff.: 38. — 35 f.: 12. — 38: 80 Anm. 2.
„ 13, 12. 13: 126. — 14: 70. — 17 bis 19: 24. — 18: 501. — 21 f.: 21. 64.
„ 14, 5 ff.: 20—23. — 5: 35.
„ 15, 1—21: 20. 23. 48. — 20 f.: 92. — 22—27: 61. 63. 101 bis 103. — 25: 550.
„ 17, 2—7: 54—56. 61. 63. 117. — 8—14: 64 Anm. 2. 72. 77. — 15: 63 Anm. 4. 133. 296. 427. — 16: 391.
„ 18: 66. 89 Anm. 2. 90. 97 f. 98 Anm. 2. 500. — 2 f.: 93. — 7. 13 f.: 135.
„ 19, 16. 18: 69.
„ 20—23: 553.
„ 20: 99.
„ 21, 6: 475 Anm. 2.
„ 22, 28: 126.
„ 23, 14 ff.: 38. 39.
„ 24: 66. 97. — 3—8: 550. 554. — 7: 553.
„ 32: 79 Anm. 2. 94. 272. — 6: 178 Anm. 1. 555 Anm. 1.

Exod. 34, 18: 38. 39. — 19. 20: 126. — 22 ff. 25: 38. 39. — 27: 550.

Num. 7, 89: 215 Anm. 1.
„ 10, 29—32: 90. — 29: 397. — 33 ff.: 64. 93. 215. 502.
„ 11, 1—3: 64. — 11 ff.: 66.
„ 12: 94.
„ 13: 65 Anm. 1. — 22: 166 Anm. 1. 264. 447.
„ 14, 39—45: 64. 77. 134. 389.
„ 16, 12 ff.: 99. 531.
„ 20, 1: 92. — 1—13: 54—56. 117. — 22: 65 Anm. 3.
„ 21, 1—3: 75—77. 141. 410. — 4 ff.: 73. 116. — 8: 427. — 14: 375 f. — 21 ff.: 530.
„ 22—24: 376 ff.
„ 22, 4. 7.: 315.
„ 23, 7: 244. 378. — 10: 502 Anm. 2.
„ 24, 20: 392. — 21 ff.: 320. 393.
„ 25, 1—5: 73 Anm. 2.
„ 32, 39 ff.: 517 f.
„ 33, 30 ff.: 343 Anm. 3.

Deut. 1, 1: 375. — 8 ff.: 66. — 15 f.: 98 Anm. 1. — 37: 56 Anm. 1.
„ 2. 3: 312.
„ 3, 11: 477.
„ 10, 6 ff.: 79 Anm. 2. 343.
„ 11, 26—30: 543—547. — 29: 551.
„ 15, 17: 475 Anm. 2.
„ 16: 34. 38.
„ 23, 18. 19: 178.
„ 26, 5: 237.
„ 27: 543—547. — 5 ff.: 554 f. — 15 ff.: 551.
„ 32, 42: 487.
„ 33: 51. 62. — 2—5: 60. — 6: 532. — 8—11: 51—59. 95. — 12: 522. — 16: 4. — 13 bis 17: 283 f. — 18 f.: 538. — 20 f.: 533. — 22: 526. — 23 f.: 541 f.
„ 34, 3: 77 Anm. 1.

Jos. 3. 4: 476 Anm. 4.
„ 4: 545.

Jos. 5, 2 f. 9: 449. — 13 ff.: 4 Anm. 4. 473.
„ 7, 1. 16 ff.: 431.
„ 8, 30—35: 544—547. 554 f.
„ 9: 172 f. 413. 417 f. — 7: 331. 336.
„ 10: 439 f.
„ 11, 3: 334 f. — 17: 333 Anm. 3. — 19: 418 Anm. 2.
„ 13, 3 ff.: 332 ff. — 13: 517 f.
„ 15, 6: 531. — 9: 222 Anm. 1. — 13—19: 75.
„ 17, 11—13: 510 f. — 14 ff.: 224. 289 f. 512—514.
„ 19, 1 ff.: 411. — 47: 525.
„ 22, 11: 473.
„ 24: 553. — 7: 21. — 26: 274. 284 Anm. 1. 552 f.

Jud. 1: 75—78. 141. 224. — 4—7: 438 ff. — 9—21: 437 f. — 16: 90 f. 393 f. — 22—29: 510 f. — 22: 289 f. — 34 f.: 525. — 35: 289 f. — 36: 388.
„ 2, 1: 76.
„ 3, 2: 224. — 3: 332 ff. — 19. 26: 474.
„ 4: 91. 497. — 11: 396 Anm. 1. — 17—22: 192.
„ 5: 68. — 1—18: 487—494. — 5: 68 Anm. 1. — 9: 96. 505. — 14: 96. 392. 505. — 19 ff.: 494 bis 495. — 20: 70. — 24: 396. — 25: 504.
„ 6—8: 481—483.
„ 6, 15: 503. — 24: 296.
„ 8, 4 ff.: 382 Anm. 1. — 24: 326.
„ 9: 479—481. — 7: 546. — 22 ff.: 157. — 27: 547. — 37: 274 Anm. 3. 543.
„ 10, 17—12, 6: 534 f.
„ 11, 6. 11: 97. — 37. 40: 472.
„ 12, 7: 535.
„ 13—16: 527 f.
„ 13, 2: 340.
„ 17. 18: 72. 441. 483 f.
„ 17, 6. 7: 52. 441 Anm. 4.
„ 18, 30: 72.
„ 21, 19 ff.: 524.

Sam. I, 1: 170 f.
„ 2: 171. — 25: 96.
„ 4, 4: 215 Anm. 1.
„ 6, 14. 18: 476 Anm. 3.
„ 9. 10: 476 Anm. 1.
„ 10, 3: 273.
„ 14, 48: 324 Anm. 1. 391.
„ 15, 4: 390. — 6: 91. 393.
„ 17, 18: 501.
„ 20: 170 ff. — 6: 204. 504.
„ 21: 172 f.
„ 22, 7: 500. — 10: 172.
„ 23, 23: 504.
„ 25: 120. 160. 188. 242. 402.
„ 27, 8: 390. — 10: 400 ff. 408.
„ 28, 20. 22: 172.
„ 30, 1: 390. — 14: 390. 401. 408. — 26: 391. — 29 f.: 400 f.

Sam. II, 2, 1 ff.: 408.
„ 2, 8—3, 39: 194 f.
„ 3, 5: 342. — 8: 408 Anm. 2.
„ 5, 17—25: 183 f.
„ 6, 2: 184 Anm. 1. 215. — 10: 181 Anm. 1.
„ 8: 181 f. 186. — 1: 184. — 3. 5: 185 Anm. 1. — 13 f.: 355 f.
„ 10—11, 1: 183. 184—186.
„ 11: 189—191.
„ 12, 1—25: 190 f. — 26 f.: 183. 184—186.
„ 13—19: 195—199.
„ 14, 7: 96. — 15 ff.: 504.
„ 16, 10—12: 198.
„ 17, 11: 256 Anm. 4.
„ 19, 21: 289 f. — 44: 230. 232 Anm. 1. 233 Anm. 1. 2.
„ 20: 188 f. 484 Anm. 3. — 8 bis 13: 195.
„ 21, 1—14: 187. — 15—22: 181 f.
„ 24, 7: 332. 335.

Reg. I, 1: 190 Anm. 1. — 29: 198.
„ 4, 7—18: 148. 234. — 8 ff.: 437.
„ 11, 14—25: 357—363. — 17: 371 Anm. 4. — 26—28. 40: 366 ff. — 28: 289 f.

Reg. I, 12, 16: 222. — LXX: 360 Anm. 4. 363 ff.
„ 16, 34: 266 Anm. 1. 522.

Reg. II, 3, 2: 86 Anm. 2. — 9 f.: 384 Anm. 3. — 27: 127.
„ 9, 31: 371 Anm. 5.
„ 16, 9: 249 Anm. 1.

Jes. 4, 5: 70 Anm. 2.
„ 6, 4: 70 Anm. 2.
„ 17, 9: 336 Anm. 1.
„ 51, 1: 262. 265. 284.
„ 63, 16: 285.

Jerem. 2, 27: 284.
„ 34, 8 ff.: 559.
„ 35, 1—11: 84. 132. 136 f.
„ 38, 7: 428 Anm. 2.
„ 48, 45: 219 Anm. 2.

Hos. 2, 14: 178. — 25: 453.
„ 4: 99 Anm. 1. — 13. 14: 177.
„ 9, 1: 178.
„ 12, 4 ff.: 57. — 8: 157. — 12: 474.

Amos 1, 6. 9. 11 f.: 385 f.
„ 2, 7: 178. — 9: 478.
„ 5, 3: 500. 504. — 6. 15: 289. — 21—25: 136 f.
„ 6, 6: 289. — 8: 111. — 13: 518.
„ 8, 7: 111. — 14: 256.
„ 9: 453 Anm. 1.

Micha 1, 7: 178.
„ 2, 5: 498 Anm. 3.
„ 5, 1: 504.

Ezra 2: 429 f. — 59: 202.

Nehem. 7: 429 f. — 61: 202.

Chron. I, 1, 35—37: 345 Anm. 3. — 38 bis 42: 338 Anm. 2.
„ 2. 6: 300. — 25—33: 300. 403. 405 ff. S. XV. — 26—28: 340. — 34—41: 402. 447 Anm. 3. — 42—49: 300. 403 ff. — 43: 352. — 50—55: 340. 402.
„ 4, 2: 340. — 18: 447 Anm. 3. — 21 ff.: 300. — 41: 362 Anm. 2.
„ 5, 14: 239 Anm. 4. — 23: 333 Anm. 3.

Inschriften: Meš'ainschrift 226. 257. 319 f. 384, 2. 530. Siegel des Šema' Knechts Jerobeams 428, 1; des Geschlechts Par'oš 308, 3. — Phönikische I. des Bod'aštart 278 Anm. 1; von Ma'sûb 295 Anm. 3. Nabatäische Inschriften 269 f. 342. 343 f. 351; idumäische aus Memphis 351 f.; nordsyrische Altarinschrift 295; thamudenische Inschr. 342 f. 351; minäische von el'Ola 88 f. 319; südarabische 298. 319. 321. 342.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Brandes, Heinrich, Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Altertum. Der Assyrische Eponymenkanon. — Die Chronologie der beiden Hebräischen Königsreihen. — Die Aegyptischen Apokatastasenjahre. 1874. gr. 8. ℳ 4,—

Bynum, Ernest T., Das Leben des M. Junius Brutus bis auf Caesars Ermordung. 1898. 8. ℳ 1,60

Crampe, Robert, Philopatris. Ein heidnisches Konventikel des siebenten Jahrhunderts zu Konstantinopel. 1894. 8. ℳ 1,80

Güldenpenning, Albert, Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II. 1885. gr. 8. ℳ 10,—

— und **J. Ifland,** Der Kaiser Theodosius der Grosse. Ein Beitrag zur römischen Kaisergeschichte. 1878. gr. 8. ℳ 7,—

Maué, Hermann C., Der Praefectus Fabrum. Ein Beitrag zur Geschichte des römischen Beamtentums und des Kollegialwesens während der Kaiserzeit. Mit einem Anhang, enthaltend die Inschriften. 1887. 8. ℳ 5,—

Meyer, Eduard, Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung. Mit 1 Karte. 1896. 8. ℳ 6,—

— Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums. Eine Erwiderung. 1897. 8. ℳ 0,50

— Forschungen zur alten Geschichte. Bd. I—II. 1892 und 1899. gr. 8. ℳ 23,—

1. Zur älteren griechischen Geschichte. 1892. ℳ 8,—
2. Zur Geschichte des V. Jahrhunderts v. Chr. 1899. ℳ 15,—

— Untersuchungen zur Geschichte der Gracchen. 1894. 4. ℳ 1,60

— Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen. 1902. 8. ℳ 1,20

Preisigke, Friedrich, Städtisches Beamtenwesen im römischen Aegypten. 1903. 8. ℳ 2,—

Walther, Wilhelm, Für Luther — wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation den römischen Anklagen gegenüber. 1906. 8. geh. ℳ 10,—; gebd. ℳ 11,50

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.